شرح ...

قد وقف هذه النسخة سلطاننا السلطان ابن السلطان
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان الغازي
محمود خان وقفا صحيحا لمن طالع
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين
غفر لهما

١

كتاب شرح الاشارات [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وحثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شأنا واوضح العلوم وارفعها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان تصرف الهمة طول العمر على اقتنائها هو معرفة اعيان الموجودات المتبدئة من موجدها وبدء الحادث والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية الذي يستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من القائلين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها تفضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام مستنبطا بتمهيد القواعد بقيد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوايد بتجريدها عن الزوايد وكذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كاسمه هو مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتوي على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الامال من القاصدين دون الاطلاع على غاية مبانيه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة ملك المناظرين فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خير الجزاء فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء

وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد يتكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فاني الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما تبين علي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تلقيته من العلماء المعاصرين والاقدمين واستفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح وانبه على ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واعرض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد له مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوشح بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجوان يغفر لي ربي خطيئاتي وبعد دعائي من يعثر على هفواتي بالحسنى ما المعترف بالقصور والعجز معترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق

قول الشيخ رحمة الله احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول

افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من حدي النقصان والكمال اما النظرية فلانها حين كونها في حد النقص العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه

تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذى من شأنه ادراك المعقولات
الثانية اعنى المكتسبة لا تتأتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون ضلالها وحصول
العقل المستفاد اعنى العقول اليقينية التى هى غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق وتحقيقه
فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل فى النفس الا اعدادا اما لقبول ذلك الفيض
من مفيضه اما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما
يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور
القدسية يكون بالهامه وقوله الطالب السالك يرى فى مبدأ سلوكه ان مطالبه انما
تحصل بسعيه وكده وتوفيق الله اياه فى ذلك وهو جملة الاسباب متوافقة فى
التسبب ثم انه اذا امعن فى السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى نظر بين
السوى واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما حاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه
من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى فى كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى
فى كل ذلك اثرا ولنفسه تاثرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من الاثر فى الحالة الاولى اكثر مما
ينسبه الى الله وفى الحالة الثانية قريب منه وفى الحالة الثالثة اقل منه وانما خلف اداء واجب
الشكر له قليلا قليلا فان الشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله
تعالى فى الاحوال الثلاثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغى
اذا دخل فى زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له من التوفيق للخوض فى الطلب و
السلوك ويسأله ما يرجوه من الهداية والالهام ليستتم له بهما الوصول الى المنتهى فانه
مطالبة قوله وان يصلى على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله اجمعين
الحريص على تحقق الحق انى مهد اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا
من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزئيات
لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملة كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشترى للمتحيرة
والفروع غير موجودة فى الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل ان لم
يكن مذكورا فيها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد فى الاصل وهو المسمى
بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل تفصيلها وبان لك من وجهها [illegible] ويبتدئ
من علم المنطق وينتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم
ساير العلوم واما الطبيعة فهى المبدأ الاول لحركة ما هى فيه اعنى الجسم الطبيعى ولسكونه بالذات
والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم
المنسوب الى ما قبلها ومبادى الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها فى نفس الامر قبلية بالذات
والعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا
اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك نسمى المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم
بمبادى الطبيعة وما يجرى مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبار
وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من
العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مبادئها الموضوعة فيها والعلم بالمبادى اقدم
من العلم بما له المبادى وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذى سبق لان النظر
فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل الطبيعة بل يسمى
علم ما بعد الطبيعة ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهى متأخرا عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما
اثبت الاول وصفاته بما لا يبتنى على الطبيعيات صار الالهى متقدما فى كتابه هذا
بالوجهين ولاجل ذلك سماه ما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ لما اثبت
الاول وصفاته فى هذا الكتاب انما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين فى ساير
الكتب وانما خالف ههنا فى ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر حيث ما اقتضته
البيانات التى اختارها النهج الاول فى غرض المنطق
نقول النهج فى غرض المنطق وهو فى بعض النسخ اى فصل فى غرض المنطق الا ان
النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان [illegible]

بيان ماهيته والثانيه بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانيه الاولى من غير انعكاس
خصها بالفصل لاشماله على النوعين البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان
قوله آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره. هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم
الشئ باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره
كفعله او فاعله او غايته او شئ آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صغرى او خزفي لذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته
وبانه آلة تشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق على ما يعرف
آلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من
الاعتبارين رسم لكن لختصا انطقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره لرسمه ههنا بذلك
الاعتبار والشارح فيه هل هو علم ام لا ليس مما نفع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة
بالنظر في المعقولات الثانيه على وجه تقتضي تحصيل شئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين
على ذلك والمعقولات الثانيه هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات
واحكامها المعقوله فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم
بالمعقولات الاولى الذي تعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم خاص مباين للاول و
القول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشئ لانه ليس بآلة لجميعها ختي للاوليات بل
لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيره كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد
في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه
او الى منطق آخر يحل بانه ذلك بتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها فالمنطق ليس له
اكثر على اصطلاحات ينبه عليها واوليات يتذكر وتحتمل لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط
فيها كالهندسيات يبرهن عليها بحجج غير محتاج الى المنطق فان احتج في شئ منه على سبيل الندرة
الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الى الصنف الاول ولا يدور ولا احتاج الثنه واما
قوله آلة قانونية فالالة هي ما يؤثر الفاعل في منفعلة القريبة منه متوسطه والقانون معرب روي
الاصل وهو كل صورة كلية تتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض
عام للمنطق وضع موضع الجنس والباقي للرسم خاصة له وكلاهما رسمان للمنطق بالقياس الى
غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطق قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان
يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك اما يكون باخذ سبب ليس
لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا
اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم
البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو
حركة من جملة الحركات المذكورة متوجهة النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة
عندها طالبة مبادى تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد
يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى
المطالب جزءا منه وان كان للغرض منها نحو الرجوع الى المطالب فالاول هو الفكر الذي يعد
في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث
هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة
الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني
به الحركة الاولى المبتدأ بها من المطالب الى المبادى والثانيه المنتقل بها من المبادى الى
المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في
ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادى الى المطالب وهذه الحركة وحدها
من غير ان تسبقها الاولى فلا ستفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم
الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بما ثانيه
منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تعقبه بقوله
ههنا ثانيا وفي الفرق ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على
امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم حمل الحركة الاولى ارادة منه وسماها فكرا يحتاج فيه الى

النطق والثانية طبيعية وسماها حدسيًا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك ضبط يظهر بادنى ما ينضبط
ما تقرناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون
مبادى ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادى التى ينتقل عنها الى المطالب
اشتغالًا صناعيًا انما يكون فوق واحدة وهى اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين
قوله تصورية او مصدق بها :: فالمتصور هو الحاضر مجردًا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر
مقارنا له وتفصيله جميع ما يحضر الذهن قوله فيصير متقيا علما او ظنا او وضعًا وتسليمًا :: الشك
المحض الذى لا رجحان معه لاحد طرفى النقيض على الاخر يستلزم عدم الحكم فلا تقارن ما يوجد الحكم
فيه اعنى التصديق بل تقارن ما تقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما
ان تقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا تقارنه بل تقارن تجويزه والاول هو الجازم والثانى
هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا
او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلثة
اشيا الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو
الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده
او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين
وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان تقارن تسليما او انكارا
والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق تسلمه الجمهور او محدود تسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما
معلم او متعلم او منازع والثانى يسمى وضعًا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسايل ومنه ما يضعه
القايس الخلفى وان كان مناقضًا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجادل وينصره
ومنه ما يقوله القايل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلًا فان
جميع ذلك يسمى اوضاعًا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليمًا باعتبار ووضعًا
باعتبار اخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس اليه والى السايل وقد يعرى التسليم عن الوضع في
مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الاقيسة
الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك يقال لكل راى يقول فى قايل اى مفروضه
قايل فهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما
وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة
واقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبادى البرهان
على ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا مدخل لمباديه
تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما انى الشيخ حرف العناد فى قوله علمًا
او ظنا او وضعيًا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات
حرف العناد فى قوله وضعًا وتسليمًا لتشاركهما فى بعض المواد وقول الفاضل انه قدم الظن
على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع قادح فى قسمة الظن بالاقسام الثلثة
الشاملة لما على النفس من مبادى الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن الصرف وانما قسم
الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان اقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس
الى شى ولذلك يقتضى تباين الاقيسة المولفة منها بحسب الصناعة المذكورة واما التصور فانه
لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلًا الى الذاتى والعرضى او الجنس والفصل وغيرهما انقساما
عرضيًا وبالقياس الى شى فان الذاتى لشى قد يكون عرضيًا لغيره بخلاف المادة الخطابية التى
لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف
والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقى كالمتصور بالرسوم
او الامثلة وانما نشا من غلطه هذا رايه الذى ذهب اليه فى التصورات انها لا يمكن
ان تكتسب قوله الى امور غير حاضرة فيه :: يعنى ان المطلوب لا يكون معلومًا وقت
الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل لكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب
الى المبادى والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند التحرك ولم يعرف انها هى المطالب ان لم
يكن معلومة اصلًا اجيب بان المطلوب يكون حاضرًا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان
متغايرتان فمن الجهة التى لم يحضر يطلب ومن الجهة التى حضر يتحرك عنه او لا يعرف انه المطلوب

اجزاء السبب فی ذلک اختلاف مراتب الادراک بالضعف والقوة والنقصان والکمال والمطلوب تصوّره معلوم بادراک ما فهو مطلوب استکماله والمطلوب تصدیقه معلوم الحدود مطلوب الحکم علیها قوله وهذا الانتقال لا یخلو من ترتیب فیما ینصرف فیه وهیئة : یرید بالانتقال الحرکة من المبادی الی المطالب وقد ذکرنا ان المبادی لحصول مطلوب انما یکون فوق واحدة ولا یحصل من الاشیاء الکثیرة شیء واحد الا بعد ان یصیر ومنها جملة واحدة لذلک الشیء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتالیف هو جعل الاشیاء الکثیرة شیئا یمکن ان یطلق علیه الواحدة بوجه ما فالمبادی تتادی الی المطالب بالتالیف والتالیف المرادة فی هذا الموضع لا یخلو من ان یکون لبعض اجزایه عند البعض وضع ما وذلک هو الترتیب کما هو متاخر ومن ان یعرض لجمیع الاجزاء صورة او حالة بسببها یقال لها واحد وهو الهیئة وهی متاخرة بالذات عن الترتیب کما هو متاخر عن التالیف فاذن لا یخلو هذا الانتقال من ترتیب وهیئة للمبادی التی ینتقل منها الی المطالب وکذلک قد یکون للمبادی بالنسبة الی المطالب ایضا ترتیب وهیئة علی القیاس المذکور قوله وذلک الترتیب والهیئة قد تقع علی وجه صواب وقد تقع لا علی وجه صواب : صواب الترتیب فی القول الشارح مثلا ان یوضع الجنس اولا ثم یقید بالفصل وصواب هیئته ان یحصل للاجزاء صورة وحدانیة مطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتیب فی مقدمات القیاس ان یکون الحد فی الوضع والحمل علی ما ینبغی وصواب الهیئة ان یکون الربط بینها فی الکیف والکم والجهة علی ما ینبغی وصواب الترتیب فی القیاس ان یکون اوضاع المقدمات فیه علی ما ینبغی وصواب الهیئة ان یکون من ضرب منتج والفساد فی البابین ان یکون بخلاف ذلک وقد اسند الاصابة وعدمها الی الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجمیع المطالب من التصورات والتصدیقات المبادیة لا تنسب الی الصواب والخطاء ما لم تقارن حکما واستعمال المواد الی اثبات المطلوب لا ینفک عن صورة ترتیب او هیئة اللهم الا بقیاس بعض الاجزاء الی بعض واما بقیاسها الی المطلوب فاما المواد القریبة للاقیسة التی هی المقدمات فقد یقع الفساد فیها انفسها

دون الترتیب والهیئة اللاحقین بها وذلک لما فیها من الترتیب والهیئة بالنسبة الی الافراد الاولی قوله وکثیرا ما یکون الوجه الذی لیس بصواب شبیها بالصواب او موهما انه شبیه اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القیاس والشبیه هو الاستقراء لانه انتقال من احکام المثلة لاثبات الحکم المشترک موهم مشارکة سایر الجزئیات له فی ذلک حتی یظن انه استقراء تام واما باعتبار المواد وحدها اعنی القریبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغیر الصواب کما مر فالصواب منها هو القضایا الواجب قبولها والشبیه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاولیات والموهم انه شبیه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما فالصواب هو البرهان والشبیه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبیه به المشاغبة فانها تشبه الجدل کما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة فی الصواب وجعل الشبیه به المغالطة والموهم انه شبیه به المشاغبة ویلزم علی ذلک ان یکون الجدل من جملة الشبیه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم یتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فی ذهن الانسان الی امور مستحصلة : هذا الی آخر الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته بالقیاس الی غیره فالعلم جنسه والباقی من قبیل الخواص وانما اخر هذا الرسم الی هذا الموضع لان هذه الخاصة اعنی الاشتمال علی بیان الانتقالات الجیدة والردیة لم یکن بیّنه فلما بانت عرّفه بها وقوله یتعلم فیه وفی بعض النسخ یتعلم منه ضروب الانتقالات والاول یقتضی حمل الضروب الکلیة التی هی القوانین وما منها المسایل المنطقیة والثانی یقتضی حملها علی جزئیاتها المتعلقة بالمواد علی ما هی مستعملة فی سایر العلوم وانما قال علم یتعلم منه ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة فی الفکر کما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا لا تعصدا لان الاصابة مفتقرة الی ذلک والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم یتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم یتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئیات التی یستعمل المنطق فیها کلیات فی انفسها هی العلوم والجزئیات التی یستعمل الطب فیها ابدان جزئیة لنوع الانسان وتدخص العلم بالکلیات والمعرفة بالجزئیات قوله واحوال تلک

الامور: العلم بصفات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجريهما فالعلم بذلك مقصود لقصد
ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وحدود اصناف ما يترتب الانتقال فيه ترتيبا
صادقا على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك :. فالاول هو الضروب المنتجة من
القياسات البرهانية والجدلية والخطابية والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري او مادي من
الاقيسة والتركيبات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده. والعجب
ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المنتجة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعلة
في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما بين فيهما (اشارة) وكل تحقيق يتعلق بترتيب حتى
يتأدى منها الى غيرها بل كل تأليف فذلك التحقيق محوج الى تعرف المفردات التي يقع
فيها الترتيب والتأليف :. كل تحقيق اي كل تحصيل اداني جلي والتأليف اقدم من الترتيب
بالذات كالمواد والترتيب اخص من التأليف لا بان توجد تأليف من اشياء وضع فيها معقولا او
جسما من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن على رتبة لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم
التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا تاما يمكن وقوعه
في تلك الاجزاء فالتأليف من اب م يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب
ام ا وغيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق يتعلق بترتيب بل بكل تأليف فانه محوج الى تعرف
المفردات التي هي مواد الترتيب والتأليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتأدية الى
المطلوب دون ما عداه انما يمكن ووقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها
وليس المراد من قوله بكل تأليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق
بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل
باي تأليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات
ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التأليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله
يصح ان يتأدى منها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع لاعيان الموجودات بل من
حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي
معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله
ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة
احوال التأليف :. التأليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا
واجزاؤه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع
في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر احوالها
الصورية في باري ارمنياس وتشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب و
المادية في اثناء مباحث الصناعات الخمسة وتشتمل عليها النهج السادس اشارة ولان
بين اللفظ والمعنى علاقة ما :. للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة
ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني والاولتان وضعيتان يختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة
غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله
وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى :. الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية
وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ
الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ
مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها
قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد
بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها ودلالتها كدخول السلب
على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها
وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط التناقض والمغالطات اللفظية قوله اللهم الا نقلا يوديه
ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه له وينبه عليه
وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما

على انسا فاقحك القضيه وهى لهيئة السلب الكلى على المعنى للمناسب الذى حكى سانه اشار
ولان المجهول بازاء المعلوم ؛ الجهل البسيط تقابل العلم تقابل العدم والملكه ومعه قد يستحصل
العلم والجهل المركب تقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول هٰهنا
المجهول بالجهل البسيط وتسمه قسمه مقابلة الى التصور والتصديق فان الاعلام لا تتابر الا بالملكا
ولا ينقسم الا باقسامها قوله وكان الشى قد يعلم تصورا ساذجا كما تعلمنا معنى اسم المثلث وقد
يعلم تصورا مع تصديق ؛ نبه على عدم التنافى بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم
الاخر بل التنافى بين علم الحكم مع التصور الذى عبر عنه بقوله ساذجا فى وجوده معه فانا
نالب معنى اسم المثلث ولم نقبل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب
الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثانى لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهليته المتصور
فالحس المثلث فى التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية
لقائمتين ؛ ذلك تصديق برهن فى الشكل الثانى والثلثين من المقالة الاولى من كتاب
الاصول لاقليدس قوله كذلك الشى قد يجهل من طريق التصور فلا نتصور معناه الى ان
نتعرف مثل ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما ؛ تعريفها تحتاج الى مقدمات هى هذه تقول
لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد والنسبة التى لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يُعَدُّ
كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد هى النسب العددية والمقادير التى
نوعها واحد كالخطوط مثلًا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضى تشاركهما او نسب تختص
بها وهى التى تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شى غيرهما وهى تقتضى تباينهما
فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوى لضلع المربع يحيط به
ولذلك يقال له انه قوى عليه فان المربع تتكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه والمنطق
من المقادير ما شارك مقدارًا مفروضًا والاصم ما باينه فالخط المنطق فى الطول ما شارك من
خطًّا اخر مفروضًا والاصم ما باينه فالخط المنطق فى الطول ما شارك خطًّا اخر مفروضا
بنفسه والمنطق فى القوة ما يشارك مربعا ما وكل منطق فى الطول منطق فى القوه ولا

ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان فى الطول ومنطقان فى القوة
كخطين تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلث مثلا فانه يسمى مجموعهما ذى
الاسمين وفضل الاطول منهما على الاصغر المنفصل واحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب
الاصول قوله وتجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعى القائمة
التى توترها ؛ الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبى خط مستقيم
متصل باخر مثله على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ويسمى الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك
يسمى كل خط ثالث يعترض يتصل بهما ويترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطر
الدائرة التى تحيط بالزوايا الثلث الحادثه من الخطوط الثلثه وايضا لانه ينصف السطح المتوازى
الاضلاع الذى يحيط به الضلعان وهذه صورتها
فهذا القطر قوى على ضلعى القائمة التى يوترها اى
مربعه مربعهما فان فى الخط مربعه يحيط به كما مر
مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر
يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعه
وبرهان ذلك مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من
المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال فى التصور المجهول الى ان نتعرف وفى
التصديق المجهول الى ان نتعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئى والكلى
فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشى واحد
تخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاله تعالى بالعارف
ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته
فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص
التصديق لتركبه بالتعلم قوله والسلوك الطبيعى فى العلوم وغيرها اما ان يتجه الى
تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشى الموصل

الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
محال اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطلة لان البعض عند شخص ربما لا يكون بيّناً عند
آخر فلا يصح ان يقول عليه اقول وهذا بعينه يتضح في المطابقة ايضاً لان الوضع بالنسبة
الى الاشخاص يختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود لانه
لا يجوز ان تشتمل على ما هي بيانه واما في سائر المواضع فمعتبر ولولا اعتباره لم تستعمل
الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا
بالالتزام كما تبين اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان
حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه
يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثاً او كان في نفسه احدهما هذا البحث
موضعه بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى
ليس بحمل والحمل الذي منه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه
كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك
الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه
او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من
وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه
الشيخ بالشيء وما به التغاير فقد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد
منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر
عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعاً ومحمولاً كان ما به الاتحاد
شيئاً ثالثاً مغايراً لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثاً وقد يمكن ان
يكون شيئاً واحداً يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي
يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعاً كان المحمول ما به
الاتحاد وحده مجرداً عن ما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل محمولاً
كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه
احدهما نوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول
بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض
او مشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول
اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً واللفظ
المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلاً حين هو جزؤه مثل تسميتك انساناً بعبد الله فانك
تدل بهذا على ذاته لا على صفة من كونه عبد الله كما تدل بزيد فقولك عبد شيئاً اصلاً فكيف اذا
سميته [illegible] في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني به نعتاً آخر وحينئذ عبد الله نعت له لا اسم
وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء
غير متعين في زمان معين من الثلاثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك
في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا
يفهم معناها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد في او زيد لا لا يدل على كمال ما يدل عليه في مثله
ما لم تقل في الدار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال قال في التعليم الاول
ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلاً واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله وامثال
هذا فاجاب عنه الشيخ فانه صرح ان لاجزائه دلالة لم يات استدركه بجعل المفرد ما لا يدل
جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان [illegible] الفقيه بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا
يدل جزؤه على شيء اصلاً وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار ولما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان
دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما
يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى
ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب ذلك

اللفظ او لغة اخرى او بارادة اخرى صح لان يدل به عليه فلا يقال لذاته دال عليه واذا ثبت

هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزوه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزوه دلالة على شي

آخر او لا يراد فعلى هذا التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزء من اللفظ الاول

بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا

فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزوه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني

فيتحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزوه دلالة على جزء معناه لا يدل جزوه على شي

اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص

ولو تاملت تأملا صادقا انصف من نفسه لا يحد من لفظه عبد من عبد الله اذا كان علما وبين

لفظه انّ من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على

شي واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى احوال الالفاظ ولا تعلق

بها لاحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من المتعلم الاول صحيح وان المفرد

في المعنى شي واحد كذلك ما تقابله سواء سمي مركبا او مولفا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب

فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر

الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ فقال حين هو جزوه ليعلم ان الجزء

من حيث هو جزء لا يدل على شي آخر فان دل بارادة اخرى على شي آخر لا يكون من حيث هو جزوه

ولا ينافي ما قصدناه وجعل تقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المولف والمركب على

الاصطلاح الجديد لا فايدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام

الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسما وافعال وحروف وتشترك في اربعة

اشيا وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة

جنسها وتفترق او لا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كان الموجودات

اما بنفسه هو الجوهر واما بالغير وهو العرض ومن المعقولات معقول بنفسه وهو الذات

ومعقول لغيره وهو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف

وهو الاداة والاول جنس نفسه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد

عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسمه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند

المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضماير كقولنا امشي ايضا فعلا فصول الفعل ملكات

وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ

على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشي

غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا يمكن بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة و

الاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون الفعل معناه موجودا لغيره

مرتبطا لذاته به وذلك هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعين او

عدمه لا تعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط

ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشي غير معين وقد شاركه

الاسما المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان

من الاسما ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزوه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل

على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسما المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين

الذي يحصل المعنى فيه واما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من

قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات

لاسما الفعل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ

مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ويتعلق بشي لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة

بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر

يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي سماها المنطقيون كلمات وجودية فتفطن بعضهم

ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي سمته المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب

لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد تحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد

خال عن الضمير وان كان قد يشتمل على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل

بانفراده على دتوعها في الحال وفيتي تامة ثم تضرف الى الماضي او المستقبل بادوات
لذلك ظرف بها فظهر من هذا الفصل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه
ولا يقتضي وقوعه في زمان متعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في
غيره والتاليف الناشي من هذه الثلث يمكن على سته اوجه اثنان منها يا بان بحسب النحو
وهو ما ياتلف من اسمين او من اسم وفعل مسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد تام او قام
زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزئه لفظ تام الدلالة اسم او فعل
يوهم ان التام منها ثلثه لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى
الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على
ان المولف من الموصوف والصفه تعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة
انقص لكنه اشتهر ان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع في ... في القول الناقص
الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينه ... لما كانت الاداة لا يدل الا على معنى
في غيرها احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينه فالاداة المقا
لها تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والفاضل تاما وان اقترنت بغيرها
لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لا نهائي
قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد انضياف الى القرينه ... الى اللفظ الجزئي
واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور
معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك فيجب ان
يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان
امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل وبعضه مشتركا
فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط بذي اثنى عشرة قاعدة مخمسات وبعضه
ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند
من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس

مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقا والشمس ... الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي
والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان وتقابلهما
الكلي بمعنيين وقوم قد قسموا الكلي الى اقسام سته بانه قالوا اما ان يوجد في كثرة متشابهة
وغير متشابهة او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثرة
او لا يمكن بسبب غير المفهوم ما مثلها الكواكب والانسان والشمس عند من يجوز نظيرها
والآله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفايه وما في الكتاب ظاهر
الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتيه وعرضيه لازمة
وعرضيه مفارقه ولنبدأ بتعريف الذاتيه اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها
ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا
او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر الموضوع في ماهيته ويكون داخلا
في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما
الى ان يمتنع عن سلب المحمول عنه من حيث متصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان
يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا نوعا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة الغير المقومة
بهذه الصفة على ما ستقف عليه ولكنه في هذا الموضع نوق ... كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما
يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع فهي اما
ذاتيه لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجي ذكره فخصص هذا باسم المقوم
وهو ما تتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا
المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل
ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول
وحده ويشكل من الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها بالحقيقة
لا يخلو تعريف الذاتي من غير ما القدما قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان

بتصور الشئ الا اذا تصور ما هو ذاتی له اولاً وثانیها ان الشئ لا یحتاج فی اتصافه بما هو ذاتی له الی
علة مغایرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشئ اخر جعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولًا
لونا وثالثها ان الذاتی یمتنع رفعه عما هو ذاتی له وجودًا وتوهمًا وهذه الخاصیات انما توجد
للذاتی عند اخطاره بالبال مع الشئ الذی هو ذاتی له ومن اللوازم العرضیة ما شارک
الذاتی فی الخاصتین الاخیرتین فان الاثنین مثلًا لا یحتاج فی اتصافه بالزوجیة الی
علة غیر ذاته ولا یمکن رفع الزوجیة عنه فی الوجود ولا فی التوهم الا ان الذاتی یلحق الشئ
الذی هو ذاتی له قبل ذاته فانه من علل ماهیته او نفس ماهیته والعرضی اللازم یلحقه
بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهیة هی غیر علل الوجود وذلک قال الشیخ فی هذا
الفصل الی الفرق بینهما فقال ــــ ولست اعنی بالمقوم المحمول الذی نفتقر الموضوع الیه
فی تحقق وجوده بل المحمول الذی نفتقر الموضوع الیه فی ماهیته ثم قال ــــ ویکون داخلًا
فی ماهیته جزءًا منها مثل الشکلیة للمثلث یرید به القسم الاول من الذاتی وهو الذاتی عند الجمهور
وقد یقال لجزء الماهیة بالمجاز فان الجزء الحقیقی لا یحمل علی کله بالمواطاة والذاتی محمول علی
الماهیة بل انما یکون اللفظ الدال علیه جزءًا من حدها فهو شبه الجزء لذلک وقد اضطر الی اطلاق
الجزء علیه لقصور العبارة عنه ثم انه بین الفرق بین علل الماهیة وعلل الوجود بالخاصیة الاخیرة
المذکورة فانها موجودة لعلل الماهیة غیر موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا نفتقر فی
تصور الجسم جسمًا الی ان یمتنع عن سلب المخلوقیة عنه من حیث تصوره جسمًا ونفتقر فی تصور
المثلث مثلثًا الی ان یمتنع عن سلب الشکلیة عنه قال ــــ الفاضل الشارح الامتناع عن
السلب یلزمه القطع بالایجاب الا ان الامتناع عن السلب یستلزم اخطار الذاتی بالبال
ایضًا الذی هو شرطنا فی ان یظهر الخاصیة المذکورة له والقطع بالایجاب لا یستلزم ذلک لانه
قد یکون بالفعل وقد یکون بالقوة القریبة من الفعل وذلک عند ما لا یکون الذاتی
مخطرا بالبال بل یکون الذهن ذاهلًا عن الالتفات الیه ولذلک عدل عن ذکر القطع
بالایجاب الی العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول ــــ وهذا فرق ضعیف لان
الامتناع عن السلب والقطع بالایجاب متلازمان وحکمهما فی استلزام اخطار الذاتی بالبال اذا
کانا بالفعل وفی عدم استلزامه اذا کانا بالقوة واحد قوله من حیث تصوره جسمًا فائدة هذا القید
اشارة الی ان الماهیة من حیث هی ماهیة لا تکون الا فی التصور ولذلک الامتناع عن علل الوجود الا هناک قوله وان
کان هناک فرقًا غیر عام ای لیس فرقا بین الذاتیات وبین جمیع العرضیات فان بعض العرضیات
یشارکها فیه کما مر بل هو فرق خاص بین الذاتیات وبین لوازم الوجود التی لا تلزم الماهیة ومثاله ان
نفرق بین المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع وان کان یعم المثلث وغیره
لکنه یفید الفرق فی الموضع المطلوب اشارة الی الذاتی المقوم اعلم ان کل شئ له ماهیة فانه
انما یتحقق موجودًا فی الاعیان او متصورًا فی الاذهان بان یکون اجزاؤها حاضرة معها والماهیة
مشتقة عما هو وهی ما به یجاب عن السؤال بما هو والمراد هٰهنا کل شئ له ماهیة مرکبة دون البسائط وید
علیه ذکر الاجزاء وانما خص البیان بالمرکبات لانه یرید به بیان القسم الاول من الذاتیات الذی یعنی
الجمهور قوله واذا کانت له حقیقة غیر کونها موجودًا احد الوجودین وغیر متقوم به یعنی بالوجود
الخارجی والذهنی والشئ قد یکون حقیقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد
لا یکون وهو ما عداه لکنه اذا اخذ موجودًا کان الوجود مقومًا له من حیث هو کذلک قوله فالوجود
معنی مضاف الی حقیقته لازم او غیر لازم الوجود اللازم هو ما یدوم بدوامه وغیر اللازم ما لا
یدوم قوله واسباب وجوده ایضًا غیر اسباب ماهیته مثل الانسانیة فانها فی نفسها حقیقة ما
وماهیة لیس انها موجودة فی الاعیان او موجودة فی الاذهان مقومًا لها بل مضافًا الیها ولو
کان مقومًا لها لاستحال ان یتمثل معناها فی النفس خالیًا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان یحصل
لمفهوم الانسانیة فی النفس وجود ویقع الشک فی انها هل لها فی الاعیان وجود ام لیس اما الانسان
فعسی ان لا یقع فی وجوده شک لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئیاته وکذلک ان نجد مثالًا لغیر
فی معانی آخر اسباب الوجود هی الفاعل والغایة والموضوع واسباب الماهیة الجنس والفصل
من حیث الوجود فی العقل والمادة والصورة من حیث الوجود فی الخارج بجمیع مقومات
الماهیة داخلة مع الماهیة فی التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة المرکبات التی لا توجد اجزاؤها

متمايزة فالانسان اذا تصور حقائقه يميز بين اجزائها و يفصلها و يلحظ كل واحد منها وحده
منفرداً عن غيره وذلك لقوته المميزة والنفاته بالقصد الاول الى التصور الاول وان
كان مشروطاً بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود معا ب النفاته بالقصد
الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في التصور الاول
وقد يكون الاول حاضراً بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني
معه كذلك وان كان الاول لم يتم الا وان يكون الثاني حاصلاً معه بحيث يكون له
ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجدد عن حتم الاكتساب كما
المعلومات الحاصلة التي لم يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شا
قوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشاره الى حصول
التصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شي له ماهية فانه انما
مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصله اشارة الى التصور المفصل
الثاني الذي ذكرناه وقوله لكما لا يخطر كثير من المعلومات اشارة الى المثال المذكور
من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض
الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشي بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه
المقومات اشارة الى الذاتيات المتعارف بين الجمهور في الموضع فان الذاتي في
كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي
لا اختلاف فيها الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور
ولتقديم تعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد
توجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزوية او كلية او موجودة او غير
موجودة بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة
او كثيرة او جزوية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والعروض شئ
... الموجودات ...
وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي
المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فنقول ولان الطبيعة الاصلية اشاره الى
تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تحصلا يا شيا يضمن اليها وهي المعاني
الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون محصلة بها بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف
بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله
التي لا اختلاف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لتشخص
شخص تحتها اي الطبيعة النوعية انما مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا
وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها التشخص بخواص
لها اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا
الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي ماهيتهما بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها
خارجة عن الانسانية المجردة وقوله في ايضا ذاتية وذلك لوجود الخا
صيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى العرضي اللازم غير
المقوم واما اللازم الغير المقوم ويختص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزأ منها لازم الشي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشي
عنه وهو اما داخل فيه واما خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصا
حب اللازم فان المصاحب منه ما يصاحبه دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما
ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزومي في العرف والثاني
ينسب الى الاتفاقي لخلوه عن سبب ما لان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاقي
فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه حال من
الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه
في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون

لذلك تعترف بها فظهر من هذا الغناء ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستغنى بنفسه

المصطلح والشيخ عرف اللازم بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها
وهذا التعريف يتناول ايضاً ما يصحبها من العرضيات لا دائماً وبالاتفاق ولكن
مراد الشيخ تمييزه عن الذاتى فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر
العرضيات كما مر فى الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون
المثلث مساوى الزوايا للقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند
القياسات لحوقاً واجباً. المحمولات الخاصية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى
شئ خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يلحقان عليه لاجل وجود الضحك و
البياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شئ خارج عنه كنصف للاثنين الذى يحمل
على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه يحمل بقياس الى الثلثة صادقة نصفيه لثلثة
مساوى للزوايا لقائمتين محمول على المثلث فلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو
من النصف الثانى وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقاً واجباً او ممكناً والاول هو اللازم
والثانى ما عداه سواء لحقه اتفاقاً او لحقه لحوقاً غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله
من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً قوله ولكن بعدما تقوم المثلث
باضلاعه الثلاثة اشاره الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضاً يلحقه لحوقاً واجباً
ولكن ليس بعدما يقوم قوله ولو كان امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجرى
مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان نسبته الى كل واحد ما عداه لا
يحصر فى حد وكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهى مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ستة
قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التى ليست بالقياس
الى امور خارجة عن الموضوع موجودة فى الخارج والتى بالقياس اليها موجودة فى الذهن
دون الخارج ثم استكر كون النصف الثانى غير متناهية لو توقف الذهن عند حد
ساوا المعنى ان كون الشئ محمولاً على شئ آخر متعلق سواء كان بالقياس الى امر
خارج او لم يكن بالقياس الى شئ فان الموجود فى الموضوع ليس الا البياض
مثلاً اما كون الموضوع ابيض ليس فى خارج العقل امراً زائداً على البياض
وعلى موضوعه ولذلك كان الجملة والوضع من المحمولات الثابتة واما كون
بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى
الفعل ابداً الا ما يتناهى عدده كما هو الحال فى سائر الاشياء التى يوصف بان لا
نهاية كالاعداد وغيرها فالعلة فى امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات
هى ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم بالاجزاء لا توجد الا بالقوة فان جزء الشئ
يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن
لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله واشار هذا ان كان لزومها بغير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة
مطلوب الشيخ ان يثبت وجود اللوازم منه يمتنع رفعها فى الذهن مع وضع ملزوماتها
فان قوماً من المتفلسفين انكروا ان يكون فى اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع
رفعه فى الذهن فهو ذاتى مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدوداً فى
الخاصيات الثلث المذكورة للذاتى فاثبت الشيخ لاثبات مطلوبه تتمة حادثة
بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم
لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شئ آخر بل لان ذات الموضوع
والمحمول لما هى هى يقتضى ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه
والقسم الاول يقتضى ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية يتوقف
الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثانى يقتضى ان
يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التى يشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها
بل يكون اعراضاً ذاتية لها كما ذكر فى صناعة البرهان فقوله واشار

هذه ان كان لزومها بغير وسط : اشارة الى القسم الاول وقوله
كانت معلومة اى معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود
السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم
ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان
الطويل الذى اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التى اوردها
عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك
كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شئ آخر لا ينفك عنه سواء لزمه فى العقل او فى
الخارج ولا معنى للزوم العقلى الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه
وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شئ آخر فانه لا ينفك عند حضور
المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك
من انه يقتضى ان يكون الذهن مشتغلا من كل ملزوم الى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة فى
الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المرتبة التى تتلازم جميعها بحسب ماهياتها
لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن
ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات والتفاته الى غيرها ولكنها تتلو ما
يكون فى الوجود فضلا من ان يكون غير محصورة واللوازم التى توجد غير محصورة
وهى التى تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هى التى تكون بحسب قياس الموضوع
الى غيره وهى انما تحصل عند تصور الامور التى لها تقاس الموضوع وتصور
تلك الامور الذى هو شرط فى حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدى
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الى
ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به : اشارة الى القسم

الثانى وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع فى العلوم المكتسبة
علمت واجبة به : اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما
يكون بينا عند حصول الوسط فقط قوله واعنى بالوسط ما يقرن بقولنا
لانه حين يقال لانه كذا : اشارة الى ان الوسط هو الذى يعلل به اللزوم اى
به تقوم البرهان الى اثبات لازم حتى ينتهى تحليلات اللوازم عن اللوازم البينة
وقد تبين فى علم البرهان ان الوسط فى البراهين على المطالب اما ان يكون
مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون
محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له ايضا
وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط و
جاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ما جاز ان يشتملان على اصناف البراهين
وهى لا تخلو ما ذكرنا اولا ولما فى ما هذا بما نقول قوله فهذا الوسط ان
كان مقوما للشئ لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما
له ايضا : اشارة الى لما هذا الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم
لانا فرضناه خارجا والجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل عن هذا
المأخذ الى مطلوبه فاورد قضية اخرى وهى ان اللازم الاول لا يجب
ان يكون لزومه للوسط بوسط ابدا ويكون بغير وسط ثم ابطال القسم
الاول بان قال فان احتاج الى وسط يتسلسل الى غير النهاية
فلم يكن وسط اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط آخر ويتسلسل
وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع
ذلك فانه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس
بوسط لتوجه الى امور غير متناهية [illegible] الوسط واحد لكن كل

ما فرض وسط توسط بلا وسط وهو المراد بقوله لم يكن وسطا والفرض
لم يكن هناك فعلت ثم وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط
اى لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثانى وهو مطلوبه ثم اشتغل الى
المأخذ الثانى بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اى ان كان الوسط
المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزومه فى الفرض
المتقدم والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال
بطلا للقسم الاول والاحتياج الى توسط لازم اجزاء ومقوم غير منته فى ذلك الى
لازم بلا وسط ايضا تسلسلا الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز
كون هذا الوسط الثانى مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وما بطال
هذا القسم يعنى القسم الثانى الذى هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله ولا بد فى كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه
تعالى فقد بان انه ممتنع الرفع فى الوهم ثم بين انه اراد بذلك مناقضة القول
المذكور بقوله فالا الفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح
رفعه فى الوهم تقدم الكلام ومن امثلة ذلك كون كل عدد
مساويا لاجزاء او مغايرا له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة
واللامساواة لازم من الكم ولا لواحقه انما يحصلها قياس بعضها الى بعض
بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان
الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم ولا ماخذ براهين الحط بنفسه
للوجود والبرهان الذى اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى
ذكر التسلسل لم يعتبر وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هى هى لا لشئ
شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست
مستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضى لوازمها ولكن

لا من حيث هى هى بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل
او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه
الى العرضى الغير اللازم واما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم فجميع
المحمولات التى يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات
التى تفارق لان ما لا يمتنع ان تفارق اعنى اللازم هو ما يجوز ان تفارق
وينقسم الى ما تفارق والى ما لا تفارق وهو ما تدوم مصاحبته اتفاقا كلون زيد
تفارق الطول عمره مثلا او له مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون
الانسان شابا وشيخا وقائما وجالسا يمكن ان يتركب الاعتباران فالسريعة
السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمغشى عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة
كالجنون ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا
فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره ومنه ما يسمى عرضا يريد
العرض العام الى الذاتى بمعنى آخر وربما قال اهل المنطق ذاتى
في غير هذا الموضع وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع
من جوهره وماهيته يعنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتى هناك
هو ما يعم هذا الذاتى والاعراض الذاتية وماهيته وهى على ما درسه كل ما يلحق
الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشئ حقيقته سواء كان بسيطا
او مركبا والماهية ربما تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما
ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او
يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرضى الذاتى الاولى
انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه
من غير واسطة والثانى يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرضى الذاتى
بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذى يوجد الموضوع فى حده الا ان

الاصطلاح يقتضي ان نطاق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى
اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض
بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد
يحمل على اعراض آخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم
الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا
يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه
وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية
اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ
في حده موضوعه او ما تقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ
فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم ليس عرضا ذاتيا وحينئذ نطلق
العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه بحمل الاول فقط لا اولى لان ما عداه اما يلحق
الموضوع لامر عرضها به فهو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا
اريد بالموضوع موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده
مثل ما يلحق المقادير والاعداد من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية
والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القسم من الذاتيات يخص باسم الا
عراض مثل ما يمثلون به من الفطوسة للانف . المناسبة المقدارية والمعنى
غير العددية كما تر والمشترك منها المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة
اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا
اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا لجنسها التي هي الكمية لكنها لا تستعمل
في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكر
وكذلك المساواة ولذلك يلحق للمقادير وجنسها قوله وقد يمكن ان يرسم
الذاتي برسم يجامع الوجهين جميعا . انما قال يرسم ولم يقل يحد لان

الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانه ربما تشترك في لوازم مميزها عما عداها وذلك
الرسم بعينه ان يقال ما يوخذ في حده الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني
اعراضه الذاتية المذكورة اولا ان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل
ما يوخذ في حد الموضوع او موخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن علم الباحث
عنه في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطرار
قال الفاضل الشارح في تعريف العرض الذاتي ما اخذ الموضوع في حده
وهذه عبارة المتقدمين اورده الشيخ في الشفا وتبعه مقلدة المتاخرين وفي
الحكمة المشرقية ابطلها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية
العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها
بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ
عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع ما عليه
هو ما حمل على الشيء لما هو هو او لما لذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان
الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية
اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول اقول
ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي
يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفها انما يحسب اسبابها لانها تشتمل
بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة
من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من جهة الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود ثم كانت من
تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس
وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها

من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك مما لا يقتضي تصور
دلالتها الفاظها الى موضوعاتها انما يقتضي التفاتا اليها فانما تكون مفهوماتها
مركبة من حقايقها دون اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يجد باعتبار الموضوعات
وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا تطلب
التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة
التطويل لاوردناه بالفاظه فظاهر ان الاعراض التي تناسبها الشيخ في
هذا الفصل من الاشارات مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها
وذلك لان المساواة في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية و
المناسبة ... والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها
الشيخ نفسه في موضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار
الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف
والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال او الكون شيء
من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما مما فيهما [illegible]
كيف صح هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها انها خالف الجمع
في جعلها اعراضا ذاتية ام خالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من
نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض
بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او
بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها
ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان يجوز ان يكون الحد المأخوذ
فيه الموضوع الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار
اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع

هذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو للمحمولات
الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط
نقله الشارح الى ههنا وخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس
والفصول وفصولها وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والفاضل
الشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا
والذي خالف به هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق
الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق
الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق
الضحك للحيوان ... المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث بوسايط بينهما ولعل
الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره
الشارح ... الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون
يون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب
ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل
كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على
تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا
بالذاتيات اجزاء الماهيات فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون
بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك حكى الشيخ يكاد
المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه
بعضهم للفصول ورآها وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من
الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني
الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهر بعضهم اي تنبه كان الذي يقول

اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم
ثم سلطوه ان اذا اتفق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
تلك الاشياء سموها فصول الاجناس وتشرفيها : فقال نبلت الالس اذا
اختلطت والمراد ان كلامهم اختلط اذا انتهوا على ما تناقض رأيهم وذلك بان اراد
فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساويه لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا فنز
لما نزع الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن
المطالب بما هو انما يطالب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تحقق مجموعة
المقومات يعني بذلك ما سبق بانه حين ذكر ان كل ماهية انما تحقق بان
يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه
على منشأ غلطهم بقوله ويفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب
والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب الذي هي
الماهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي
قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول
في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا
صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه
الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق
بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي
هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين
الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في
الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل

في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور
المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا
في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي
ما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي
حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد
وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان السؤال
السائل بما هو يجب ما توجه كل لغة سواء كانت ذاتية او ما مفهوم اسمه واما هو هو
باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال
حقيقتها بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا
تعلق بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها
نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مفيد لغة
خاصة رجع الشيخ الى مفهوم الاصلي وبين انه انما يوجد سؤالا اما عن حقيقة
الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يجيء في باب المطالب ثم بين
ان المعنى الذي جعله القوم ابن ابيه ليس بواحد منهما لان حقيقة الذات انما
تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل و
الامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته
ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق
بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه و
ادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان ينسبوا ذلك الى القدماء فان
طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام اصطلاحات القدماء مع
ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما نحوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك لانهم
يتعمقون عن هذا التعسف على ما ... الى اضافة

المقولة في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو بحسب مفهوم
العرف ثلثة يعني العرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان نقال المسئول
عنه بما هو اما ان يكون الشي واحدًا او اشيا كثيرة والاول اما ان يكون كليا
او يكون جزويا والثاني اما ان يكون تلك الاشيا مختلفة الحقايق او يكون متفقة
الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن
صنفين منها واحدًا وذلك لان المسئول عنه ان كان شيا واحدًا وكان
كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا اشار ذكر غيره في السوال فهو جواب
في حالة الخصوصية المطلقة وان كان اشيا كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية
المشتركة عنها ولا يجاب بتلك اذ الخص السوال بواحد منها فهو جواب
في حال الشركة المطلقة وان كان شيًا واحدًا جزويا او اشيا كثيرة متفقة الحقيقة
كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشي او تلك الاشيا فهو جواب
في حالتي الشركة والخصوصية معًا ويظهر من ذلك ان اصناف الجواب
الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطلوب
في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا
قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب
احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب
تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عن ما هو طالب الحقيقة وربما
يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعلم نقله مثله دلالة الحد على
ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما
والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة
فيها مثلا فرس وانسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان

اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن
فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن
فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما ما هو اعم من الحيوان كالجسم
فليس لها ماهية مشتركة هذا شروع في بيان ذلك بان المورد وان
كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص او مساويًا له وبطل الجميع و
ذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك
بالارادة طبعًا وان انزلنا انهما مقومان متساويان لتلك الجملة معًا
بالشركة فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان
متساويان مقومان للحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي
يختص به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يختص مع الجنس لا يكون
فصلا وان يختص به كان ما عداه فصلًا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون
الفصول ماخوذة من علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها
وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيا لا يطلع على ذاته
الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من
النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان ولم يتقدم احدهما
على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منها اسم وحينئذ ما يظن ان المفهوم
من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك في هذا
الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية
التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا
التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق
بقوله وان انزلنا انهما مقومان لهي فرضنا قوله وذلك لان المفهوم
من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه

شئ له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شئ ذو بياض فاما ماذلك
الشئ فغير داخل فى مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين نعلم من
خارج انه لا يمكن ان يكون شيئا من هذه الاجناس يريد ان الفصول والعرضيات
كلها لا يدل على اصل الماهية الذى يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول
تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشئ الذى يختص بها او يكون
موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك
والخلاف ما به الامتياز والاشياء الداخلة فى الخارجة هذا خلف قوله واذا قلنا
لفظة كذا تدل على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام
يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها
الشارح وادى بذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورا فى جميع المواضع والعلة
فى اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة لان لفظة ما انما يقصد بالقصد
الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم تتعلق باجزائه بالقصد الثانى لكون
المسئول عنه متعلق الهوية بها فبقى الالتزام غير مقصود مطلقا قوله
وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اى اللفظ الذى يقصد
اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد
دل على اشياء محدودة فاما اللوازم الخارجة فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة
له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم
صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على
الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو
وهذا تصريح بتخصيص الدلالة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد
يكون صالحا للدلالة بالاتفاق فى ساير المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة
على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الاجناس والفصل الشيخ قد

صرح بذلك فى الشفاء فى الفصل الذى قسم فيه الكلى الى اقسام الجنسية فقال
بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل
على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس حسنا اذ المراد هنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة
او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله نجد
اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينهما الى
تحصيلها وما فى حكمها وضعا شاملا انما يحمل على ما يخص كل واحد منها هذا يريد انه اذا
سئلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذى يشمل جميع الذاتيات
المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسئول عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها
هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل
عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم لست اقول من هم كان للذى يصلح ان
يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اى من غير تغيير العرف اللغوى
واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذى يصلح ان يجاب
به انه انسان اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد مر معناه و
الثانى انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون هو انه زيد وما يجرى مجراه
لان الذى يفضل فى زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب فى مادته التى
خلق منها وفى رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاشياء التى
تدخل على معنى كالحيوان وتحمله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس
وبين الاشياء التى تدخل على معنى آخر كالانسان وتحمله اشياء متفقة الحقيقة
كزيد وعمرو ولتورد لبيان ذلك مقدمة هى ان نقول من الكليات ما قد
يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما تقارنه زائدا
عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان تقارنه غيره وان لا تقارنه

يكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير
محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما
يحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا
اذا انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان
في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغيرية الا ان اللاحق معط لقوام
ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخرى
ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان
مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او
فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا
اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا كان نوعا فالحيوان الاول جزء
الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء
لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل
ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يتحصل الشيء
نفسه وغيره وشيء بعينه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان
لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي تضاف اليه بعد تحصله لا تصيره اختلافا في الما
بل انما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان
فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء
التي تدخل معنى وتجعله اشياء ... عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك
فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما يضاف

اليه ويفترق به مما جعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف
الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله
لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في
مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نفرض عروض اضدادها
في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم
لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الا
بيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية
اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه يكون انسانا واما ان
لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان قوله يريد ان الماهية
لا يمكن ان تكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته
وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا
يعني الناطقة بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقة او الصاهلية
لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه
يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان امكن قبل ذلك ان
يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل
لا يحتمل التبدل لضياع تمام الماهية قوله بل انما جعله حيوانا ما يقدمه فجعله
انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي
هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان
على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي
اي ان كان هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس
الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير حكم المذكور ولكن

ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف
بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن
كل واحد منها البحث الثاني في الخمسة المفردة الجنس والنوع
[illegible] المقولة

في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو اما ان يكون حقائق
ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفا فاما ما تم
به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى
نوعا من عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من المختلفات الحقائق تحت العام
الاول نوعا له بالقياس اليه . وكله ظاهر مستغنى عن التفسير قوله على
ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه
الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
اخر التي لولاها لم يكن كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو
نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول تدرجا ولا الانواع العالية
والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم نوع الانواع واول الجنس
لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه
اعتباره اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا لما لم يكن
تحت جنس كالوحدة والنقطة ولان فالنوعان مختلفان في المعنى
علته اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب
تركبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا
للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي
في الموضوعات حتى يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على

مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات
حتى لا يكون تحت جنس [illegible] ومما سهوا فيه المنطقيون ظنهم ان للنوع
في الموضعين لدلالة واحدة او مختلفة بالعموم او الخصوص وفي بعض
النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة
بلاصقة الاشخاص في الموضع الآخر [illegible] الى ترتيب الجنس والنوع
ثم ان الاجناس قد تترتب متنازلة اي ربما تترتب لان ترتبه
ليس بواجب في جميع الموجودات [illegible] ويجب ان ينتهي . وذلك لانها
لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى
فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح و
ايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل
علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما يبين في الالهيات ولو لم
تنته في التنازل لما حصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان
الموجودات التي يلزم من انتفائها انتفاء الاجناس وما يليها [illegible]
والى ما لا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقعة عليها
الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فليس بيانه على
المنطقي وان تكلف تصورا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا
عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي هي انواع
الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان
لكل واحد منها في مرتبته خواص [illegible] يريد ان معرفة مواد الاجناس
والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا
العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي مع
[illegible]طرفيها فاما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته

خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الا
عراض الذاتية المذكورة . واما ان تتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس
وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم فخروج
عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة . تعريض على اكابر
المنطقيين فان متقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات
العشرة التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه
المشهور والذي يلحق بالمنطق من كتابه المسمى قاطيغورياس وجعلها شبه
مبادئ لهذا العلم او اجزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها عليه
ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية لان الحكم بان النظر
فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير
مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال
قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف
ان يحدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس
العالية يقع بحسب الماهية لم يكن له ان يحصل الفصول الجوهرية ولا سائر
المحمولات التي تتركب منها التعريفات وتستفاد منها التصديقات بحسب
الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانا
نستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومثال ذلك ان
الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من
حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب
في ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها التي هي نباتية او معدنية او حيوانية
ومعادنها التي هي واوقات تحصيلها التي هي وشرائط حفظها ما هي وكم
هي دون ما لم يستعمله او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون من جنسه ان يقع من عليه

كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر
فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذه عادات اصحاب سائر
الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك
الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها
الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما
يشاركها في الوجود او في جنس لان كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما
هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما
يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على
الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج
عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يخص بعض تلك
الكثرة بالضرورة وما يخص بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه
فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا
في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي
لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان في مذهب من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني
فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن
جميع ما في الوجود لامتيازه عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية

فقط فهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل
الشارح وغيره ان سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان
يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس
الذي تحته ما لزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
عن امرين متساويين له ليس ولا واحد منهما جنس بل يكونان فصلين وذلك
غير مطابق للوجود ولاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه مخلص عن امثال هذه
التمحلات ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء
انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات وكان في معنى للشيء فيما
دونها وهذا هو المسمى بالفصل شرعا ان الفصل هو المقول في جواب ما هو فقوله
فانه اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي انما يطلب به التمييز الخاص
عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما
يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء ههنا التعميم
للاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيء
عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا
وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط
فيكون فصلا للجنس نوع اخص مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس
للانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه لما فرغ عن بيان
ماهيته اي الفصل يشير الى الاشارة المفصلة الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات
التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وقد وصوله الى فصل الجنس اشار
الى ما ذكره مجملا من مناقضة القائلين فيما جزمنا به للمقول في جواب ما هو من الذاتي
الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم

جنسا ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل نسبته بالقياس الى النوع الذي
هو فصله يقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع يقسم يريد ان الفصل الذي
يختص به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما قياسه الى الجنس المختص
به والثاني قياسه الى النوع المختص منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان
الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما
قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فلكلمة التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه
سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار
نسبته الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل
لانه مقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما يتصف به
العالي ومقسم الجنس السافل يقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا
ينعكس لاحتمال ان يكون لاحد اقسام العالي هو السافل نفسه الى الخاصة
والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة
منها ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس
لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وهو اعم الجميع او لم يعم لما فرغ
من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي ينقسم
الى ما لا يعرض لغير موضوعها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض
عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كا
لموجود لا في موضوع للجوهر والمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للا
نسان وقد يكون لازمة كذي كون الزوايا الثلاث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان
وقد يكون عامة لاشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة
بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كالمنتصب القامة البادي
البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع

على الاطلاق كذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير وكلا
بالقياس الى شئ بل بالاطلاق كالحز وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا
ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون واما العرض العام
منها فهو ما كان موجودا في كلي وغيره عم الجزئيات كلها او لم يعم العرض العام
قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان
وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد يكون
عاما للجزويات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له وافضل الخواص
ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق الموضوع وانفعها في تعريف
الشئ به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا
مثل قايمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر
من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة
بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص
الموضوع وخاصة به لا بالقياس الى غيره على الاطلاق لازمة له غير مفارقة
وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير
صحيح مثال العرض العام الابيض للسضاني السضاني طاير
يقال له باليوناني ققنس فهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويمثل في
البياض به كما في السواد بالغراب وربما قالوا العرض محذوفا عنه العام
ومحصلوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي
يقابل الجوهر المشهور عند الظاهر من اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع
فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل و
العرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فيهما طباق لا للتباين
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع

فهو احملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر
قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا عليه بالمواطاة
وقد يكون الشئ بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا
عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس
الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شئ
فان الجنس جنس لشئ والنوع نوع لشئ ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشئ نوعا
لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود
وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض
عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثلة
فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول
فصل ترجمة بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقرا يدل على ان الشيخ عبر
في هذا الكتاب بالاشارة عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج كسبية وبالتنبيهات
عن فصول تكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول
مناسبا لها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع
ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات
بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة وهي ان كل واحد من الخمسة
قد يحمل على جزوياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد
اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة اي
المعين هو معقول انه المعنى الحقيقي وذلك لان الكلمات المنحصرة في هذه
الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع

على الاطلاق لذى الترجيح للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا
[illegible]

لا يعتبر كونه محمولا على شي انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ
نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزيئات الواقعة تحتها فان
النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس
الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده والتي تخرج الاضافي
انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده والقسمة التي تعتبر
غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات
المحمولة اما داخلة لموضوعاتها واما عرضية والداخلة اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة
وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة
وهي العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما
اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات ينقسم الى ممكنة الوقوع في
جواب ما هو والى ما لا يمكن والممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم
والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في
جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او العرض
وهذه مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر
ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فتكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك
في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي [illegible] الى رسوم الخمسة الى
آخره الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي
يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي
اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى المجموع مع اللاحق
وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير ولما قال في
رسم الفصل يحمل في جواب اي شي هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب

اي شي هو الا انها انما تفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع
الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه
ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون النوع الا بالقياس الى القريب
والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشي
امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذي
لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه
صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ
رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المقدمة [illegible] الى
الحد الحد قول دال على ماهية الشي الى آخره الحد قول دال على ماهية
الشي هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه
حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود
كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا والمحدود والناقصة
فكثيرة فما يكون يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد
الاجزاء وانتقاصها منه ما يكون بحسب الاسم ومنه بحسب الماهية كما مر والمراد
ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص
بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة الا ان الاسم
مفرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و
يقع الناقص على [illegible] الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء
اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم
فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى
الشيخ في هذا الفصل قوله [illegible] ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته

على الاطلاق لذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا
بالقياس الى شى بل بالاطلاق كالتردد كانت خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا

اجمع ويكون لامحالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هى جنسه
والمقوم الخاص فصله : اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية
انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشى الذى يراد تعريفه يكون
اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون فى العقل فقط واما ان يكون
فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو التركب من الجنس والفصل ويختص
بان يكون كل واحد من المركب واجزايه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركب
الخارجى قد يكون من اشيا متباينة شيا واحدا كالعواد وغيره فى الملفقة
او من شى ومايحل فيه كالجسم والسواد فى الاسود او من شى واضافته الى
غيره كالعجلة والابوة فى الاب وقد يكون على انحا غير ذلك مما يطول ذكرها
وكل مركب خارج العقل مركب فى العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الا
قسام تعريف يخصه اما البسايط فلا تعرف بالحدود وانما تعرف بالرسوم وما يجرى
مجراها واما المركبات العقلية فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة وهى
ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فحدودها
مولفة من حدود بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فنقول
الشيخ الحد قول دال على ماهية الشى يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات
التى هى المركبات العقلية فلاجل ذلك قال ويكون يعنى الحد مركبا من جنسه
وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذى يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد
مركبا من جنس وفصل قوله ومالم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص
لم تتم للشى حقيقته المركبة : يريد بالمركب العقلى لما عرفت فان سائر المركبات
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك خاص قوله ومالم يكن للشى
تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول : يعنى بالقول القول الذى
يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولا يدل عليها

بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول فى بعض الصور
قاصرا عن الحدود فى افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا
على لوازم يقتضى انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هى فان ذلك
القول يقوم مقام الحد فى افادة الغرض قوله فكل محدود مركب فى المعنى
ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلى قوله ويجب ان تعلم ان الغرض
فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات
من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو : الظاهريون يرون
ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس
على الشى حدا له ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى
كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وبان ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو فان من يروم تحقيق الاشيا لا يقف دونه واعلم ان الطالب للتميز
الكلى بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشى الذى يريد تمييزه
او لا ثم الاشيا الغير المشابهة يريد التمييز عنها ما شا واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التمييز الكلى تابعا لمقصوده بالقصد الثانى قوله اذا فرضنا
ان شيا من الاشيا له بعد جنسه فصلان مساويان له كما قد يظن ان الحيوان له
بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما
وحده كفى فى الحد الذى يراد به التمييز الذاتى ولم يكف فى الحد الذى يطلب منه ان
تحقق ذات الشى وحقيقته كما هو : قد مر الكلام فى كيفية اشتمال الشى على
فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقى من حيث تجويز ذلك يلزمه ان
يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض فى الحد
التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم ناطق مايت حدا :
هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد

بالقياس ... كانت وكل خاصة نوع خاصة جنسه وان علا

هو المميز بالذاتيات اعترض فوايان هذا ليس حدًا تامًا وهو مناقض لقولهم والمائت عديم
فصل آخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملايكة بزعمهم في
كونه حيًا ناطقًا ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين
اذا كانت الاشيا التي يحتاج الى ذكرها وهي مقومات الشي
يختلف التحديد الا وجهًا واحدًا من العبارة التي تجمع المقومات : الوهم في
هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول
وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه و
التنبيه على فساد ذلك مما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا
حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم المقومات بل
يجب على ذلك ان ترتب فتقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول لتحصل صورة مطابقة
للمحدود وكثيرا ما يبتغى في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز وتستعمل
الرسوم عن قرب : تريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان الزيادة ذكر بعض
اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الانتقال
على حقيقة المطلوب ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا
لشي اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي
طويلا بالقياس الى غيره واستعمال المثال هذه في حدود امور غير اضافية
خطأ قد ذكرتم في كتبهم فليتذكروه : يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود
فان منها موضعًا يشتمل على غلطة تحديد غير الاضافي بالاضافي لكن عدا النادر
بانها اخف الاجسام : ما الطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان
الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده
جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشي بقول مولف
من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها به الاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه

ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال هو قول مولف من محمولات لا يكون
ذاتية باجمعها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي والرسم
منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن
بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات
والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات واضافه يجب ان يساوي المرسوم ويكون
ابين منه ومنه دون ذلك وهو ما خالف من شرايط الجودة المساواة للرسوم لئلا
يتناول ما ليس منه او يخلي على بعض منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا
ويجتمع منها ما يكون مساويا بتخصيص كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه طاير
الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى و
الاشكال الذي اورده الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم
للملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لاحالة
مما ادعى حله به وهو قوله يفيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها
ما يكون مساويا وتعرفه به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون
المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة
والشرايط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة
في نفس الامر لا العلم بها فاذا انظر الباحث عن الشي فيما يكتنفه من لوازمه و
عوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة ومركبة وادى بعضها الى ذلك
الشي علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره كما
يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك التعريف الى تقدم العلم بالمساواة واعلم
ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما
وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما وذلك لان الواحد منها لا يدل
على الشي المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو

الاطلاع ؟

يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم فذلك
والقرينة ان صح ان تنصب لفظا اخر بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا
واحدًا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من
الالفاظ وايضًا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري
ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب
وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة قوله
واجود الرسوم ما وضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان مشاء عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه
الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل
بالوضع الا على شيء ما يشترك فيها او يختص بها اما ان ذلك الشيء في ذاته وجوهره
فلا يدل عليها الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات
ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون
الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل
الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس ∴ هذا شرط اخر
لجودة الرسم وقد سبق ذكره لما كان حال الشيء في البيان والخفاء
مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند اخر يكون بعض الاقوال رسوما
عند قوم غير رسوم عند اخرين وما تمثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث
بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فانه يصح انه لا يكون للمهندس ايضا
الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا
يمكن ان يعرف حال زواياه كما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود
دالة على الماهية فكذلك الرسوم الى اضاف من الخطا تعرض
في تعريف الاشياء بالحد والرسم واذا عرفت تفصيل بانفسها ودل على اشكال

جهات غيرها ∴ هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
ويسمى طوبيقا والمثالات في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام
اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالا
لفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية وقوله من القبيح
ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب
ان يستعمل فيها الالفاظ المعتادة ∴ فالحدود والاقوال الشارحة مطلقا و
اللفظ المجازي والمستعار ربما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول
عنه الى الغير من شبه او امر عقلي او غير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة وفي الا
ستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز
في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات
كقوله تعالى وسئل القرية والمستعار في المفردات كذئب السرحان على
على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة
هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة
والوحشية هي التي يشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا
اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ فقبيح جدا واستعمال هذه الالفاظ في
هذه التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج المعرف
الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود
صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلطة
وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة الغايبة والمتانة
المفرطة التي تشغل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله
فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليصرح له لفظ من اشد

الالفاظ مناسبة ليدل على ما اريد منه ثم ليستعمل قد يقع ذلك في المفردات
وقد يقع في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها
واضع لغة او يتيسر له تركيب يحتاج اليه لم يتيسر لواضع لغة فلم يضع لها اسما ويحتاج
الناظر الى ان يعبر منها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز
والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا
على الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل
النفس وفي المركبات القياس والاستقراء وغيرها وقد يسهو المعرفون
في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما خطوا ذلك الى آخره هذه هي المواضع
المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى منه
ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو
دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي
لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد منه عن الافادة وبنفس
الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور
فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردى منه لان الاول
يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له
تقدمات فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة
والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة تقابل
الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو
مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف

الملكة به يقتضي دورا ... وقد يسهو المعرفون بتكرير دون الشيء في الحد
حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي يتفق في تحديد بعض
المركبات والاضافيات وعلى ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء
قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها
ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده
الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا
التكرار وقد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع
بحسب الحاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثاله ما كرر المحدود في الحد ان يقال الانسان
حيوان بشري ومثال ما كرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل على
تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى
ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال فيقبح
لولا السوال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافات
والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء وعن عرض
ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي التي يشتمل حده على
ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف لا اي تقعير
اتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حتى
يقال الرجل الافطس لان هذا عرضي ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير
الافطس انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون
قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف
ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير لان الانف لا

من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم تتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني الخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق او الكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما نعني في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا
واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد تعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ قد يعبر بذلك عن الخبر
وهذا تاكيد لما ذهبت اليه فانه صح بان الصدق والكذب يعرضان للتركيب الذي هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ومراده انك قلت كذا وبالتماس كما يقال تفضل بكذا ومراده اني اريد تفضلك وكذلك في سايرها
واصناف التركيب الخبري ثلثة
وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات واما في قوتها او لا يكون بل يكون مما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بنسبة او لا وجودها منها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا والذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة ولنا فان اصناف التركيب الخبري ثلثة ولم نقل انواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس يستلزم الوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولم يتغير ماهية الخبر في قولنا خصوصية المختلفة وقد يعرض التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا يدخل

فانه يخصيل ماهيات الاخبار المختلفة فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها العارضة بعد تحصيل جوهرها فيصير بها اصنافا واما اذا نظرنا الى تصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المنفصل والمتصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي
اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما جرى مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب فاعدام الحمل فهو اعني السالبة ايضا يسمى حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
والثاني والثالث يسمونهما الشرطي واما المنفصل فملحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين
وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن منهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه
وذلك لا نقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقها بالمؤلف
وهذا يسمى المتصل الوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه الى آخره
انما يسمى المتصل وضعيا لانه مشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي الشك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط والتالي في الفصل غني عن الشرح
الى الايجاب والسلب الى آخره
ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست موجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها الا ان لا يكون موجودا

من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها لخصوصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقاً مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقاً من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك اما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته يكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون بين الزائد والناقص في حال لا يكون التساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك او كذب ذلك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها فهو كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات الى آخره قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فحق ان تحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل تحليلها الى المفردات واما الحمليات فانها تحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان المركب من حرف سلب مع غيره كما تقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولاً على الامور الثبوتية وثانياً على الامور غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل عنها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فتصحب اداة السلب تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل

عليها بالفاظ مفردة فتشترك اداة السلب تلك المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء ولا يصح بازاء يصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضاً كاللاعمى واللابرال على قياس الثبوتيات قوله ونعني بغير البصير الاعمى ومعنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما تقابل المحصلة مطلقاً فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس بصيراً اي شيء كان عند الاخرى فاتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان يجعلت الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم اثبت او سلب فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً وان سلبته كان سلباً كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد وسلبها لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية الى قوله تسمى رابطة نسبة المحمول الى الموضوع التي ترتبط بها احد جزئي القضية بالآخر فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ويتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية لا انها قد يعبر عنها بادة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتباً وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب

والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها
الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت كقولنا
قائم الزيدان على مذهب الكوفيين الى موقعها فالقضايا الحاصلة عنها اما بالطبع
واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل
الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب تقتضي الارتباط بغيره لذاته
اذ هو من الاسماء المشتقة فقول وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح
بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدمه الفعل في العربية فهو
لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتداء وغيره فاذن يحتاج في
ان يرتبط مثلا اذا تعلق به رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو
يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل الى قوله زيد كاتب زيد كتب مثلا لاحتيج يكون
المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو كتب لان اسناد كتب
الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو
اسناد الخبر الى المبتداء والفعل هنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على المبتدا
برابط غير ما به ارتبط للفعل بفاعله قوله واذا ادخل حرف السلب
الى قوله والقضية التي هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اراد ان
الرابطة اذا ثبتت سهل الفرق بين السالبة والموجبة المعدولة لان اداة
السلب ان تقدمت افادت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت
جعلها الربط جزء من المحمول فصارت معدولة وان تضاعف حرف الربط
بينها صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينها اما بالنزاع
والاصطلاح ان وقع على تمام الادوات كما يقال في الخصاص ليس للسلب
وغير بالعدول قوله تسمى معدولة بعضهم يسمون هذه القضية معدولة منسوب

الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك
كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول
ومعدولة انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم النسبة بالمسائل
والخلافات والاصول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة الى قوله
بل على اللغوي بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق
على عدم الملكة كالاعمى او على ليس بصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكة
على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه
ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي
والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات
وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي
ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما
ان يكونا بصيرا لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على
عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل
الموجب يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وما يحمله على ما ليس
بصير مطلقا وللشيخ من ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي
يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات قوله وانما يلزم على
المنطقي ان يضع ان حرف السلب الى آخره يريد بيان ما يلزم المنطقي
في هذا الموضع وهو بيان ان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب
المعنى اما بحسب اللفظ فتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد اثبا[illegible]
بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط
حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة

العرب اذ تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نا بينا است واما بحسب المعنى
فلان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون ثابتا بما عند من يحكم
بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان خبر الاثبات لا
يصح ان ثبت له شئ ويصح ان ينفي عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح
ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك لان ثبوت الحيوة اي ان يكون
خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما هو بل يكون ثبوتا عاما يحتمل لجميع اقسام الثبوت
غير خاص بشئ منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا من الموجبة ولاجل ذلك
يكون السالبة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة
المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح
على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على
اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد
فائدة اعرضنا عنها **الفائدة** الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات
من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما
كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ما لا حملية و
متصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية اثنان فالذي في كل شرطية متصلة كان
او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة
اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون مؤلفة من حمليتين او من متصلتين او من
منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة ومنفصلة او من
متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وجهين على قسمين
متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزويها بالطبع فيكون التاليف للمتصلة تسعة
اوجه وللتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات فهي من حمليتين كقولنا

ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة
ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج
واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة لوجود النهار فاذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا
ان كان الشئ ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة و منفصلة
قولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما
ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين
ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون
اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون
الشئ الواحد واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد
اما فردا او اما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون
شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب تتالف بعضها من بعض وتتكثر
وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون
مؤلفة اما بالتاليف ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات
او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى
ما لا نهاية له **قوله** فانك اذا قلت الى قوله وعليك ان تعد من نفسك سائر
الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة

سلبة او لها منفصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل
الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فاما ان يكون الشمس واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون
منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع
مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال
ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة ان
كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها
لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا خلو من
طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا خلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار
اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم
الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال
والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع
الشمس او لا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان
رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ
نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال
بين اي جزء اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويكن
ان يعارض بان هذه السالبة يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض
لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان
المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع
الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا
طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد
بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح

مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وبما امكنا الاجتماع فاذن هو سهو واورده الشارح
نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة
الاولى منفصلة تبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه
وعورض باضافة منفصلة اليه تبعها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو
يعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان
المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض
التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم
وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة بحسب
الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكاتب
ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ∴ ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا
وهو من سهو الناسخين قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها انه
انه لا يخلو الامر من احد الاقسام التي بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي
يمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين بما هما
كذا انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين ما يكون
مساويا في الدلالة فيجري مجرى المتناقضين كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله
وربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى
جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو ان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل
الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص فهو
متشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص كذلك
الى ان ينفصل سائر الاجزاء الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع

ذلك حاضرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصله الانشعاب في الكل من القسمة
الى النقيض قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء
الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود واما انه
ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكلمات في خمسة
ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة ولنكشف من سائر النسخ واما
ما كان غير داخل في الحصر كقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس
كذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية الى قوله وهذا يمنع الخلو
يمنع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل
يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو
وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع
النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولا احتمال ان
يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني
فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض
ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق مع ما هو اعم من نقيضه
ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا
الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله ونقول
هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما
قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا
وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجماد وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض
ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه
ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس
فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله ونقول زيد اما غرق او لم
يغرق في البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما
ان لا يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون
في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه واعلم
ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخريان فقد يستعملان في جواب
من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يورد عليه قوله اما شجر واما حجر اي اما صادق ...
فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما يتردد بين الكذب فيهما فيقال
اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول
بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد منها امتناع اجتماع
الوضعين في ذلك الشيء ويضاف الى ما سلبه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما
فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات
قد تألف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر
واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود او
اما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن
موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او
ليس بحيوان وهذا اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من
حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتألف عن موجبة وسالبة لا غير واما مانعة
الجمع يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان
تتألف من سالبتين لان للموجبة الحقيقية لا يسلبها سالبة حقيقية ومانعة
الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من سالبتين لان السالبة يمكن
ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه
الحقيقة وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي لصاقه اخرى فيما اوردنا

ههنا كفاية ؛ يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او
الخلو مثاله تقول يا ليت اما زيدا واما عمرو حين تشك في رؤيتهما وتقول العالم اما ان يعبد
الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله ؛ هذان القولان وهذا انما يتعلق باللغة
قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصلة في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ؛ هذا بيان كلي لما يتعلق
بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال
وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل
والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس
فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع قوله الى هيآت تلحق القضايا
فيجعله لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ؛ الادوات هي التي تلحق الهيآت بالقضايا
الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيآت دون الادوات
قوله انه قد يراد في الحمليات لفظ انما الى قوله في الا ايجابين ؛ المحمول قد يكون
اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول
والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا
دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل المحمول مساويا
او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها بل فانها تثبت العموم
قوله وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق تفهم منه احد معنيين اي قوله
كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان
والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الناطق والضاحك قوله
وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار راهنا الى قوله لتسلم منه وضع التالي
راهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان
وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس يكون

النهار الا والشمس طالعة الى قوله حصرا في الجزئي ؛ يريد به ان لفظة ليس تفيد
الا دائما تصير محصورة كلية قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون
الشمس طالعة وهو تركيب من ذلك ؛ هذه والتي قبلها من القضايا التي تخرجه وهي
ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار
موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار
موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار
موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قال والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاؤها
قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد الى آخره ؛ وهذه
ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل
مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من الاعداد الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها
ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد
ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو اي اما ان لا يكون زوج
المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا
معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد
فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك
اليد كما في حالة الرمي مثلا قوله الى شروط القضايا الى آخره ؛ اقول يذكر في
هذا الفصل قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي
ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كانخساف القمر يحصل
فللراجع اي الاوقات موقتا نه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس
الثالث حال المكان كما نقل السقمونيا يسهل الصفراء اي مكان هو فقد
قيل انه لا يسهل في الصقلات الرابع حال الشرط وقد ورد مثاله وهو كاتب متحرك

والخامس حال الجزء والكل والسادس حالة القوة والفعل وقد ذكرنا مثالهما
وهذه الشروط قد ذكرت في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين حاكمين اشاله

الفصل الرابع في مواد القضايا وجهاتها. اشارة

الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه : ذهب الفاضل الشارح
ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في
الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب
والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في
اعتبار هذه الامور فيها على ما تعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان في اللزوم
والاتفاق شبه بالضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان
يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع الموضوع
معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف
يحمل عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول
بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال
الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس
والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة
الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها
قوله سواء كانت موجبة او سالبة الى قوله ومادة ممتنعة : يشير الى الاحوال الثلثة
المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله نعني بالمادة هذه الاحوال
الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها
يقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر
التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان
ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي

التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان
حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه
الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق
بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك
القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يلفظ وسواء طابق المادة او لم يطابق
ذلك على انا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة
ب هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجيء
ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما
بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور
منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة. اشارة الى جهات القضايا
والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين
فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او
على سبيل الامكان الذي الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة
وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها
ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان
يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت في القضية
باعتبار والضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام
في دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشتملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب وينفي الثالث مقابلا
لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان
او دوام او لا دوام يوهم انها تحمل الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها

حكم انما تناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا
على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ هنا جميع
الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعا تحتها من حيث
العموم قوله واما ان يكون قد بين شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير
ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة اقول هذه هي الامور التي يمكن ان تقيد بها
القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان
معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو يقابل الاطلاق من حيث العموم و
الاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة
حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر
الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة للاشتراك والضرورة وسمي الخالي عنهما
بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري
او غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون على
الاطلاق الى قوله او وقت غير معين كالتنفس اقول لما فرغ من بيان الاطلاق
وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي
التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه
من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات
الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه
الثلاثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت
غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية وكانه قال والشرط اما داخل
في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالمحمول واما متعلق بالموضوع
فالمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لا ه
لانها وصف وليس له ذات كما ان ذات للموضوع والخارج اما بحسب وقت

معين اولا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار
هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك
اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ
صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع
قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد تقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يجب بشرط الوصف
ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا
في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات ولا فائدة في افراده فيما
فالمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية
اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد هنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط
المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال
كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على
الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه
الضرورة ان يعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة
بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط
فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخصين تحت اعم
اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد
في قولهم قضية ضرورية اقول الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات
تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون
للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا
له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار ولانها تساويها
لان الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال والثاني يباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تتقيد بلا دوام الذات لم تتركب كانت تساوي

لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك
المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات والاخص هو المطلقة التي لم تدم
ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا
دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك
الخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام
الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فهما يشتركان في معنى الضرورة التي بحسب الذات
مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ووجد
في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا
التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخص تارة
اخرى قوله واما الذي هو ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري اقول يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط
المحمول وبشرط الوقت غير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام للمطلق
الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب
الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما
ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام
بالضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا
اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال
القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون
المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل
او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها

وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة واشباه المطلقات في
التعليم الاول كانت مشابهة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب التعليم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن شايعهما
حملوها على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة
الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دائم غير ضروري الى قوله وان كان ليس
بضروري اقول الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان
كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم
ويشمل جميع الاشخاص التي وجدت والتي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل
ضروري فهو دائم والضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد
يختلفان كما مثله الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير
الضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم لما تبحث عن الكليات دون
الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما
لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار
كل واحد منهما من حيث مفهوماهما المختلفان تساويا او في موضوعاتهما او لم
يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ
الى قوله او ما يجري مجراه اقول هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن
الضرورة لا يكون كليا حكموا ان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره وظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتية فانها ليست بضرورية الا
في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم
المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كاختصاصها به وان كان لا مشاحة في الاسامي اولى
هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وهاهنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد
سماها هنا بالوجودية لانها تشتمل على ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت

على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذ لم يشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل
عن هذه الاعتبارات ... الى جهة الامكان اما ان تعني به ما يلازم سلب
ضرورة العدم وهو الامتناع الى قوله فيكون الواجب ليس ممكنا بهذا المعنى
اقول الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا
على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك
اذا المعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانبه السلب ان يقع
ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ
الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب
ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى
العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا
والامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغايرهما في مفهوميهما
واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان نقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين
فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى
الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع واطلاق الامكان بمعنى من
شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم
سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع
ان يكون ومقابلا لضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير
ممتنع ان لا يكون ومقابلا لضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين
بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما بحسب قبل الاضافة فانما سلب
الامتناع فقط ... وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده
وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف ... يريد ان الامكان الخاص لما كان

بازاء سلب الضرورة الدائمة عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة
... وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين
وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتغير
بل يكون كالكتابة للانسان اقول هذا معنى ثالث للامكان واعلم ان اكثر
وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان مانعا
جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين
قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط من طرفي الايجاب والسلب
وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود
الكتابة له ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان
بالاعتبار فهو مما تشاركه في المادة لكنها توصف تلك الضرورة من حيث الوجود
ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين
ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى
واحد ويختلفان بان احدهما اكثر تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض
ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز
وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه
وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على
الاخير وجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص ... فيكون حينئذ
الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة
انما ينبغي ان نقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا
قسم مختلف بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز
طيهما تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع
ايضا تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما

قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر الى قوله فهو ممكن وهذا معنى رابع
للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضي
والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اتصافها من جانب الوسط
الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما نسب الى
الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ان تكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا
تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان
الامرين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف ولا يكون ممكنا
صرفا قوله ومن شرط في هذا ان يكون معدوما في الحال يشترط الى قوله لم يظهر لك
اقول بعض من اعتبر هذا الامكان لما سهو الا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة
ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترط انه عدمه في الحال حذرا من ان يتحقق ضرورة بسبب وجوده
في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم
الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يصيره ضرورة للعدم فلا يصيره ضرورة الوجود
وحاصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل
يقتصر على اعتبار الاستقبال قوله اشارة الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشارة
الى تراجيحها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع
الامكان الى قوله في كل حال في الاستقبال اقول المراد على الرواية الاولى
بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة ويريد بذلك دفع الشبهة
التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث نفسه ضرورة ما دامت
او غير دائمة واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة فالاول يدخل تحت
الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان
الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات وطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وكذلك
لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا الخلاف وهنا ما يكشف ينافي الامكان الذي

هو اقرب من العدم اليه واما ما قال يدخل الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان
الواجب اذا اتصف وعرف بالوجود الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه و
ان كان صادقا عليه لو قيل ولذا يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية
الى ذلك لا يقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان
وان تنافيا بحسب الاعتبار فلا تمانع بحسب التوارد على المواد كالوجوب الذاتي
مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية
قوله والموجود في الحالة الثانية للمعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة
عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري الى قوله وليس ذلك بسلب
بضروري وهذا البيان لما تقدم مثال جزوي سلبي وكان الوارد قبله مثالا جزويا
ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة
الى اخره اقول القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة منها يلي الرابطة
لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها
فالسلب والجهة اذا اتفقا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما
في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة
والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان
يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية
هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة الايجابية فهي تلازم الممكنة
العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان
سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على
الممكنة الخاصة والممتنعة فان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما مر
ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة لتلك
الممكنة وان سلبت الخاص فهي تلازم ما تردد بين الضرورتين الطرفين

والسالبة الوجودية التي بلادوام ملازمة منعكسة لموجبها او سالبة الوجود بلا
دوام فهي ملازم ما تتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة
فالسالبة الوجودية لا ملازم موجبتها بل نفسها ان دوام الطرفين والخالي عن
الضرورة وسالبة الوجود لا ايجابي ملازم ما تتردد بين ضرورة السلب ودوام
الايجاب اشارة الى تحقيق الكلية للموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل
ج ب الى قوله بل كيف لا نكون اقول تحقيق القضايا اما هو بتحقيق ما نفهم من
اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ
من القسم الاول منه احكام اثنان سلبيان وواحد منها ايجابية فالسلبيان هما انا
لا نعني بقولنا كل ج كل ج ولا الجسم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي المحمول
ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات
وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا
اجتمع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان
اجتمع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة ولا يخلو اما ان ننظر الى تلك
الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة
عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه
اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا
والا جزئيا موجبا والفاضل الشارح نفهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق
بين الكلي والكل ما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم
للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو
مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد
من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة وغلط من في هذا المثال نفد السعيض
في قولنا كل واحد من ج نفد السهو في هذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب

اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد
وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج
كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج بعينها كما في المهملات وذلك لان
لفظة كل لا تضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل
لا بالقوة وخالفه الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد
هو كل ما صح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف
للعرف وللتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان
وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود
الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما
ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك ذهبوا الى ان المادية ما يوجد
منها في الخارج فقط على ما يأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء
وصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها
في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول
فيها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة
انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما الى قوله وهذا المفهوم يسمى مطلقا
عاما مع حصره اقول يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي
وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا آخر فقد جعلناه يريد التنبيه على تقابل
الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان يقول
بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم
اقول وهذا ظاهر الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها
على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي

المحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه مادام موجود الذات ثبوت بالضرورة
وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ام الى قوله بل اعم من ذلك
يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا
اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه مادام موجود الذات انسان حال
كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دائما الى
آخره يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان
الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية
الى قوله الا كاذبا يريد ان المنطقي اذا طلب نحوي الكلام ولم يلتفت
الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في
اكتساب النحوي ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما
يقال له ج على البيان المذكور الى قوله وهذه اصناف الوجوديات اقول
البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج دواما
لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما مادام الموضوع موصوفا بما وضع معه
غير دائم مادام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب
الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول
منهما للضرورة او للدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل
احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام
لا يمكن ايراده مهنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط
بالمحمول مهنا لان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك
بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول دون
الاول فلهذا ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان
نقول كل واحد الى آخره هو لا القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية

كل ما هو ج بالفعل اما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند الفعل بعد ج او
ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرنا
في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا وقيدوا اراد وانه موصوف ب في
وقت وجوده ذلك وهذا المذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان
ما هو ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد ستبين في ابواب
القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة الى
قوله وان لا يكون وهذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل
ج ب بالضرورة ما يشمل على الازمنة الثلاثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل
ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بحسب المحمول الى الموضوع في
طبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان
موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس
بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق و
الامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن
لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد
لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو
المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان نعتبر بحسب طبائع
الامور قوله الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم الى قوله من غير
بيان وقت النفي وحاله اقول يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة
فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد
الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلهما على وجه اعم منهما
جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد
مما هو ج يعني عنه ب من غير بيان وقت للنفي وحاله وذلك لغرض سنذكره

قوله لكن اللغات التي نعرفها الى قوله الذي شرطه في الموضوع اقول
اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في اللغات التي نعرفها من لغة
العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة
بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات
وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك
لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص
وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس
وهذا الذي غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض
الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع
اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي
ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارات بانفراده اي الاطلاق العام والدوام
بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى
العرف لان العرف يفهمه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب
مجاز لكونه شبيها بالسالب وهو ما سماه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب
الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون
ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال الى قوله غير ضروري ولا دائم
اقول هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان
له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة
السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة
ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابطة مع تقديم السور والموضوع
عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي

قولنا ولم يقل هو قولنا   واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين الى آخره
اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيره عنهما في الدلالة
وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب
بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن
آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا والاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل
واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل
واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل
بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على كل
واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوي دلالتهما في جميع المواضع لولا
مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق
يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية
اذ الضرورية لا تحتمل لا مع الدوام اقول لو كان كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي
محتملة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق
هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا
في مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل الى آخره وكتب في آخر
الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد
بهذا الفصل ان اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل
اما في الحال او في الماضي على ما تبين في المذهب المنسوب المذكور والمذهب الآخر
كما مر ذكره وبين اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج
في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى والاعتبار واما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان ويختلفان
اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام المذكورة من المحصورات واما

فمانع الاختلاف فقد ورد بيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان نقال في وقت
لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق باعتبار الاول لان
كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق باعتبار الثاني لان بعض ما هو
انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس ما بيض دائما وهكذا الحكم في
المثال الثاني وهو قولنا كل لون سواد الا ان مادة هذا المثال الاول ممكنة ومادة
هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض
عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دون الا
لمكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل
ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستثنات لا يصدق قولنا بالامكان
الخاص كل ما هو لون في العقل فهو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع
ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني
بعينه واما الضروري فنبين حوته ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت
صدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة ولا يصدق قولنا
كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل العرض شاملا
لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لعله فائدته و
لذلك لم اضالم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب الى
تحقيق الجزئيين في الجهات الى قوله عليها وذلك ظاهر فقولنا بعض
ج ب صدق الى قوله في كل وقت اقول يريد ان يزيل الوهم المذكور
في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على
ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والا يعارض متساويه في
هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي
للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد

لا شمول الاوقات وكذلك في جانب السلب الى آخره اقول يريد صحة
اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما
ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه
وما في الفصل ظاهر الى تلازم ذوات الجهة الى آخره اقول الموجبات
منها ما تتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب
والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب وما يقابله	طبقة الامتناع وما يقابله	طبقة الامكان الخاص وما يقابله
بالضرورة يكون ليس بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون يمكن ان لا يكون ممتنع ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون	بالضرورة لا يكون ليس بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون يمكن ان يكون ممتنع ان يكون لا يمتنع ان يكون	ممكن ان يكون لا يمكن ان يكون ممكن ان لا يكون لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص
والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها وبمقابله
كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب
غني عن الشرح الى آخره السؤال الذي ذكره مغالطة
قوم من المتقدمين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين
اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال في
بيان خطئهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر وختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجبات التي
حصلت فيه وهي اثنان وعشرون المطلقة العامة الضرورية الى بحسب وقت معين والتي
بحسب وقت غير معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة
اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام الممكنة العامة والخاصة التي
هي اخص منها والاستقبالية المطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه

المطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض ايضا

قوله عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون

لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما

بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان

النفي والاثبات هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات

راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في

الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا

والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب

وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما

لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه

امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه فالاول

كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما اقتسما الصدق والكذب لتساوي

الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا

ليس بزيد فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف

قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا

والاخر كاذبا والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع

وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي

والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب

بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا مجهولا متعينين

واما الاستقبالي فعلى عدم تعين احد طرفيه نظرا هو كذلك في نفس الامر

المحقق بالنسبة الى استناد الحوادث في انفسها الى علل بحسبها ويمتنع دونها وانها

بل كنه العلل التي هي اولى بحب لذاتها كما بين في علم الالهي فلا التعيين من شرط

التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه

او بغير عينه ثم اكده بقوله وحتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله

وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه

قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب الى قوله ما عددناه غير

مخالف اقول يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي

اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات

ومع شرط آخر في المحصورات وبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف

يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن الاقتسام

ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى

في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة

وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثلاثة المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع

وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي والثمانية الاتحاد في الشروط الستة

المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء او

الكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان وغير ذلك مما

عددناه يريد السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها فان

الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل

الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف

في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع

السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود

اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في

قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف

قاطع اى بالقوة وليس بقاطع اى بالفعل وفى المكان فى قولنا زيد جالس اى فى
الدار وليس بجالس اى فى السوق وفى الزمان كما فى قولنا زيد موجود اى الآن
وليس بموجود اى وقتا آخر راجع الى المحمول قوله لانها قد تقع تحت تعلق المفردات
وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر لان المفردات التى تختلف
باختلاف هذه الامور يصلح لان توضع وتحمل لان يحتمل تخصيص البعض باحدهما دون
الآخر ما لا وجه له وقد يقع تحت تعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحدهما مثلاً
اذا قلنا الشمس يجفف الثوب الندى اى لم يكن الهوا باردا شديدا او لا يجففه
ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التى هى الموضوع ولا من جو
جفف الثوب الذى هو المحمول بل كان شرطا فى وجود الحكم وعدمه فان قابل
الشمس مع برودة الهوا هى غير الشمس مع عدم البرودة وكذلك جفف الثوب
مع البرودة غير مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان يعتقد بالجملة
كان غيرها فيما به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين
متعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اى ببلادنا وليس
بمسهل اى ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل
بل تختلف الحكم بحسبها فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تعلق بالحكم
غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد هنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون
اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله فان لم تكن القضية مخصوصة الى
قوله بان تكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية الخ يريد ان بين
ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها فى الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية
بينها لا تتناقض الا مع شرط آخر هو الاختلاف فى الكمية وذلك لان المتعقبتين فيها
قد تصدقان معا كالجزئيتين فى مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها
ايضا فلذلك لا اختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب فى مواد

آخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضى الانقسام لذاته والا لكان مقتضيا فى
جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد تحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها
يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما نحققها
قوله فليكن الموجبة اولا كلية الى آخره يريد ان المحصورات المتناقضة فى
المواد الثلثة ما ورد امثلتها وكان الصادق من الموجبة فى مادة الوجوب والسالبة
فى مادة الامتناع والجزئية فى مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمتباينات
الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوحا هكذا
مختلفات الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو فى مادة الامكان وان كانتا
جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين ولما يجوز
ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما فى تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية
مختلفتا الكمية وهما الرابعان فى الطول سميتا متداخلتين
لدخول احدهما فى الآخر ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع
اجتماعهما على الصدق او الكذب فى شئ من المواد الى التناقض الواقع بين
المطلقات وتحقيق مقتضى المطلق والوجودى ان الناس قد اتفقوا على سبيل التحقيق
الى قوله وعن البعض اذا لم يكن فى كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات
تتناقض اذا تخالفت فى الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا
بد منها فى التناقض والحق ان المطلقات المتخالفة فى الكم والكيف عامة كانت او خاصة
قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التى هى اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق
قد يجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان
الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معا كما فى قولنا كل انسان نائم
وبعضهم او كلهم ليس بنائم ... بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق

الاعم اى قوله هو قولنا بعض ح دايما هو ب لما ابطل توهم ما دل تحقيق الحق فيه

وبين ان نقيض المطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف الى تعم الضرورية وغيرها

وذلك لان الاقسام العقلية هى اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب

ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على

الاول والثالث وتخلو عن الثانى فالسلبية تشتمل على الثانى والثالث وتخلو عن الاول

فالمقابلة للايجابية هى الدائمة السالبة والسلبية هى الدائمة الموجبة فاذن المقابلة

للمطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة

لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة المطلقة وموافقة للضرورية

اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فانها

لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربعة بالتفصيل واتى بالكليتين وبين ان

نقيضها الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة

والضرورية يعنى تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما فى

الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ح ب بهذا الاطلاق هو قولنا

كل ح دائما سلب عنه ب وهو مطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو انه لا

من ح ب بحسب التعارف المذكور فى قوله كل ح دائما هو ب وفيه نظر وهو

ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان فى اعتبار

اللادوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وتتخالفان فى ان الحكم فى احديهما

بحسب الذات وفى الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق

ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا

خالفتها وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التى هى اخص وهى التى

خصصناها نحن باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودى مادة يعتبر فيه اللا

ضرورة ومادة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يصدق على الاول بالضرورى

الذاتى وعلى الثانى بالدائم المخالف للضرورى فيعتبر مما يناقض المطلق العام مضافا

الى ما يحتمله عنه لما هو داخل فى المطلق العام اعنى نقيض الوجودى اللاضرورى

اما ضرورى موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودى اللادائم دائم اما موافق

واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت فى نقيض قضية ذات جهة واحدة

كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو

الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ح ب اى على

الوجه الذى ذكرنا كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ح ب اى بل اما بالضرورة بعض

ح ب او ب مسلوب عنها كذلك وفى بعض النسخ اى بل اما دائما بعض ح ب او ب

مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودى اللادائم والاول

ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما

وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد فى تناقض باقى المحصورات

دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا الى قوله ولا يحد له نقيضه لا قسمة فيها

متقابلة او بعض وجودها اى لا يجد نقيضه مشتملا على الدائمتين المختلفتين لا قسمة

فيها بالسلب والايجاب لانهما لا تتداخلان او بعض وجودها كما لو وضع جهة

على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قال فى هذا الموضع ان الحكم على بعض ح

تلك الجهة قوله ونقيض بعض ح ب بهذا الوجه الى قوله واما دائما ليس

ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ح دائما اما ب واما ليس ب

يصدق فى ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ح دائما والثانى

ان يكون سلبه عن كل ح دائما والثالث ان يكون الحكم على البعض سلبية

الثانى دائمتين قوله ولا تظنن ان قولنا ليس لا لاطلاق شئ من ح ب الى

قوله ولا يصدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذى هو نقيض الاطلاق

ليس هو اطلاق السلب الذى احد قسمى الاطلاق فان سلب الاطلاق العام

يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا و
اطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية
التي بلادوام هي غير سالبة الوجود بلادوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة
نقيضا من جنسها الى قوله كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث
على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات
على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا
فتمسك بتحليين اولهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف
الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال منه وبين المطلق
الخاص مخالف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص و المطلق
الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا
ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية
متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه
لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها
المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانها يجتمعان على الصدق عند كون الحكم
عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه
عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدق فان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات
بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وضعية مخالفة وذلك لان
الدوام يقابله الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع ينبغي
ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر
وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص
من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف قوله لكنا نكون قد

شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق او لا عبارة عن مجرد
الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف ومع ذلك فلا
تعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا ان لمحصلي اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق
رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما
ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن
ان تخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي السائف في المطلقات بحسب
الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يؤخذ متناولا للضرورة فيكون عاما ويمكن ان
يؤخذ غير متناول لها فيكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص
وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت
يكون فيه ج يكون الضرورة مادام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق
العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري
وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر
مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتية
الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا
على هذا او بيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا
اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا
المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة
التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري
مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول
قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة
ايضا بجعل قولنا كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان
يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان

الشيخ الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في تعليقاته من قوله بعض ب ج ينعكس العكس المطلق

وقولنا لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانه بعض ب ليس ج هذا خلف

واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت القضية بعض ب ليس ج عند

ما كونه ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف

ب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ج مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ

مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان صحان قولنا لا شيء

من النائم بنائم وهو حق فهذا التأليف يفيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة

الوصفية مع الكبرى العرفية انما تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على

الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على

الوجه الاول فبيانه تقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج دائما ولكن عرفيا عاما

ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد

كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض

لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون

عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا

مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من

ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة

الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا لا انعكاس المطلق اليها واما كون العكس

ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم حسنه بان يقول اذا ثبت بعض ب ج بالاطلاق

الوصفي كان معناه ان شيئا ما يوصف ج فهو في بعض اوقات اتصافه ج يوصف ب

ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا ب وج فاذن بعض ما يوصف ب

ب موصوف ج في بعض اوقات اتصافه ب وحينئذ يتم الحجة واما اذا كان العرفي

وجوديا فانه ينعكس ايضا وكذا احلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول

بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على

انه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل يعني

يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فبيانه بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت

وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما

او ضروريا لكان العكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لان العكس

على نفسها هذا خلف وقال من تأخر عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا

دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو

ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة والدوام

وقال آخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا فلا يلزم ما

اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة

معا بل يحفظ احدهما وحدها اما الكلية وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ

يصير في الكمية جزئية واما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج

ب ويلزم على ذلك ان الموصوف ب حال اتصافه به لا يكون موصوفا ج واما الحفاظ

للجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به دائما لا

لكان لا اتصافها ب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف فانها قد تتصف في بعض اوقات

خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات

عند اتصافها ب يمتنع ان يوصف ج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة ب وهو المطلوب

واما الخلل للعموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة

ج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما آخر يوصف ب ولا يحمل عليه تلك الذات

اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح

ان يسلب عن كل ما يوصف ب الوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود

والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات

لکونه لکون الجهة ضرورية فی الکل او دائمة فی الکل او وجودیة عرفیة فی الکل او ضروریة
ودائمة ووجودیة معا فی الابعاض وهذا العرفی العام یصدق مع احتمالات اربع منها ان یکون
وجودیة فی الکل اوفی البعض ولا یصدق مع باقیها واما علی الوجه الثانی من الوجهین
الاخرین فتقریره ان نقول قولنا لا شیء من جهات الزمانی الفلانی فی ذلک الزمان
الا ان یشترط ب ان یکون موجودا فی ذلک الزمان فانه ربما لا یکون لشیء ما یوصف
وجود حینئذ کما ذکرنا ومثلنا به فهنا لک الف و قد ذهب ان ندعی صدق حکم العکس فی
ذلک الزمان ونبینه بانه لو لم یکن ذلک حقا لکان بعض ج فی ذلک الزمان فما
الا فراض یکون بعض ج فی ذلک الزمان وقد کان لا شیء من جهات ذلک الزمان ب هذا
خلف والکلام علی تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الجهة
الحادثة التی الهم الی قوله فی کتاب الشفاء الجهة المحدثة التی اشار الیها انها احدثت بعد
الاعتراض علی الجهة الاولی وقد اخترعها الحکیم الفاضل ابو نصر وهی انهم قالوا ج مباین لب
ومباین المباین مباین ب اضا فان لا شیء من ب ج واستدرک الفاضل الشارح
علی هذه الالفاظ بان قال قد یکون مباین المباین هو الشیء نفسه فلا یجب ان یکون
مباینا وذلک انه جعل المباین لج هو ب والمباین له قد یکون ج وقد یکون غیره وقد
کان فی قولهم مباین المباین المضاف بفتح الیاء علی انه اسم المفعول والمضاف الیه بکسر
الیاء علی انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالکسر سهوا واعترض علیهم بما ذکره
ووجه ازدیاد هذه الجهة ما ذکره الشیخ فی الشفاء وهو ان المباینة تقع بالاشتراک علی
معان مختلفة کالتی بالمکان والتی بالحد والتی بالسلب والمراد منها هنا التی بالسلب فرجع
قولهم ج مباین لب الی انه قد سلب عنه ب وقولهم مباین المباین مباین الی ان ما
سلب عنه شیء فیجب ان یکون مسلوبا عن ذلک الشیء وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا
فی بیانه قوله واما الکلیة الموجبة الی قوله وکذلک الجزئیة الموجبة تعکس مثل نفسها
قوله والکلیة الموجبة من المطلقات لا تنعکس کلیة لاحتمال ان یکون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالیة عن الضرورة لاحتمال ان یکون الموضوع ضروریا له او غیر ضروری
بل ینعکس جزئیة للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما یکون ثابتا علی الوجه
المذکور والایجاب المطلق یقتضی ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففی العکس یصیر
تلک الذات موضوعة مع المحمول ویصیر جهة الاصل جهة لمحموله الذی صار موضوعا فی
العکس بالنسبة الی تلک الذات والجهة التی کانت لوصف الموضوع بالنسبة الیها فی
الاصل جهة للعکس ولما کانا مطلقتان فجهة العکس ایضا مطلقة وما ذهب الیه الفاضل
الشارح من کون جهة العکس ممکنة بناء علی انها کذلک فی الضروری فلیس بشیء وسیحکی
بیانه قوله فان کان الکلی والجزئی الموجبان من المطلقات التی لها من جنسها بعض
الی قوله ثلاثة من ج ب قلت هذا القید لا فائدة فیه قاله صاحب البصائر وذلک
لان الجهة عامة غیر مختصة بالمطلقات التی لها من جنسها نقیض وذلک لان جمیع
المطلقات الموجبة تنعکس الی المطلقة العامة الجزئیة الموجبة والاصدق نقیضها او هو
السالبة الدائمة الکلیة وتنعکس کنفسها الی ما یضاد الاصل ویناقضه وقیل فائدة هذا
التخصیص هی ان انعکاس السالبة الدائمة یبین بانعکاس الموجبة الجزئیة للمطلقة
فیلزم الدور واجیب عنه بانه یمکن ان یبین انعکاس الموجبة الجزئیة بالافتراض
حتی لا یکون دورا واقول الوجه فی فائدة هذا القید ان الشیخ لم یبین انعکاس
المطلقات بانعکاس السالبة الدائمة الذی لم یبین بعد احترازا اما من الدور او
من سوء الترتیب لکن لما کان نقیض العکس الذی یدعی صحته سالبة دائمة کلیة وکان
عنده انها تطابق السالبة العرفیة علی ما ذهب الیه فی باب التناقض وقد بین
ان السالبة العرفیة تنعکس کنفسها فاذن کان عکسها ضدا او نقیضا للاصل بحسب
ما ذهب الیه ولم یکن الکلام مبنیا علی ما بعده واعلم ان الخلف لا یفید العلم بجهة العکس
علی التعیین لانه مبنی علی نقیض المطلوب المعین فکیف یفید نفس المطلوب
بل یفید العلم بما صدق مع العکس من لوازمه وان کان اعم منه واعتبر هذا

الحلف فانه مطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول
المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما وصف
بج لا دائما وذلك لان الدوام الاتصاف بج المستلزم لب تقتضي دوام الاتصاف بب هذا
خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه
بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي تفاصيلها
الحلف اتم انما يعطيها الكلية ولذلك لم يتنبه لها المتعهدون على الحلف والمانع النفسي
فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة الى آخره : يريد ان السالبة
الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية
وذلك تصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة
انسان والامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة
وقد ذكر اكثر المتأخرين المنطقيين الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية
فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا
بانتفاء شيء ما صفتي ج وب المتنافيتين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما هو ب
يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما اشارة الى عكس الضروريات واما
السالبة الكلية الضرورية الى قوله فيجد بعض ما هو ج قد صار ب : اراد انه
بالخلف فانه نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم الممكن
ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل ضمها
مطلقة وهي معنى قوله ونفرض ذلك واقعا وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما سبق من قبل فانعكست مطلقة عامة
تناقض الاصل بحسب الكمية والكيفية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنة
العامة ما تناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بان صدقه معه محال

ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا لانه ادى الى محال والمؤدي
الى المحال محال وهو المراد من قوله فادى ذلك الى محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان
انعكاس الموجبة الجزئية انما يأتي بالاعتراض لئلا يذهب الوهم الى تخلف دور قوله
والكلية الموجبة الضرورية الى قوله على ذلك القياس : الحق انها تنعكس جزئية
موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس
كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة
لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية ومثاله
الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غيرها وانما احتال فيه فلا تصدقه اي لحال
ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل اولا
يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان
الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير
الضروري تضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير
الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا حق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان
الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال
نعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان
المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان
يكون انها غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملها معا لا
ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح
به في شرح كتابه ومما يتمسك به الفاضل الشارح في ابطال كون العكس ممكنا وهو
قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا مدخل فيه للوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير
كاتبا في مدة وجوده وضعفه ذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوته

الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قوله والسالبة الجزئية
الى آخره وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة الى آخره
قوله ولا ملتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به بعض قول الفضلاء في بيان ان الممكنة
الخاصة تنعكس كنفسها وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم
فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له
من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما
اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان
يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس بعض ما هو نائم من جهة
ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم
لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد
المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم
انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم
لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا
بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية و
حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع
عليه الاصطلاح واصل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان
عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس
ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسالب
الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه

اقول لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها

المادية فانهما مشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة فقدم على البحث
عن صور التاليف المؤلفة من القضايا وموادها وقوله من جهة ما يصدق بها عبارة
عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث
انه ايضا انفعال ما للنفس يحدثها القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين
ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات اقول
يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية
اما ان تقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا
جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات
في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما تقتضي تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا
تقتضي تصديقا ولا تأثيرا فلا تستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات
وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات
اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه
المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو
الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات و مجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما
ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو
اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه واليهما معا والاول
هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون يحصل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما
بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس
من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيها الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات

واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام فظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها
اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما تستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين
وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو
القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه
القضايا ليست متباينة فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك
جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله ملتبسا بتعريف الخاص الواجب قبولها والواجبات هذه من
الجملة فاما الاوليات الى آخره اقول الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته
ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قوله
فكل حكم عرفت علته فهو يقيني وما لا تعرف علته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن
والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاولي هو الحكم الاولي الذي
يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
للارتباط فهو واضح الكل وان لم يكن كذلك فهو واضح الكل وان لم يكن كذلك فهو واضح
لم يكون جليه عنده غير واضح لغيره واذا توقف في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما
لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاو
ليات كما يكون لبعض العوام والجهال واما المشاهدات الى آخره اقول هذه
ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده نحو
اسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده
بنفوسنا لا بالاتنا وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام جميعها جزئية فان
الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده
العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات
من وجه قوله واما المجربات اقول المجربات يحتاج الى امرين احدهما

المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان نعلم ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فنعلم من ذلك
ان هناك سببا وان لم نعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود
المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء
لا تقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه
اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد
يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث
ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم تتول التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان لا شك في وجوده واما ذلك على الفلسفي الباحث عن كيفية استناد المسببات
الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي
قوله الى قوله وقد تنضاف اليه احوال لها فيعتقد التجربة المشاهدة اذا كانت
مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان او على وجه معين او مع شيء آخر
فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة
وذلك كمن شاهد ان كل مولود رآه الزنج فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما بالذات وما
بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي
يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات
الى آخره اقول هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار
المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم
الماهية وفي الحدسيات معلوم الوجهين وانما نوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان
المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس
في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط
كان القياس المقارن لجميع المجربات شيئا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون

كذلك فانها ايضا تختلف بحسب اختلاف العادات في ما بينها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها للغير الحادس ولذلك نعدها في المبادي
قوله وكذلك القضايا المتواتر بها الى آخره اقول الشهادات قد يكون يقينية
وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيها الى حصول اليقين وزوال الاحتمال والوثوق
بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث
ذهبوا الى انه يحصل بشهادات اربعين من الثقات ورد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات
ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل
بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم
المحسوسات ولذلك لا تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها الى
آخره اقول هذه هي فطرية القياسات والقياس في قوله الاثنان نصف الاربعة
ان الاثنين عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه و
الى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله ولنعد ما نقصنا الى قوله فاما
المشهورات من هذه الجملة الى اخره اقول كان المعتبر في الواجب قبولها
كونها مطابقة لما عليها الوجود والمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها مطابقة
فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره
الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات
من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها لحجة تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات
ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يحسن اذا اشتمل على
مصلحة عظيمة والكل لا يصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة
اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما ناسب الحق
الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا ويخفى مع ذلك القيد كقولنا حكم
الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا
على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة منها
وما لا يعم من الاعترافات بها ادى الى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يطابق عليها الشرائع
الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب
وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما تقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه
بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك وتشترك الجميع في انها انما تكون مشهورة عند
الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة
كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة
العامة والاخلاق الفاضلة وتسمى الذائعات وقد يتعاكس المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة
باعتبار والموت للشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة الى
آخره اقول احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولمطابقتها
كانت تجري مجرى الفطريات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء
واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل
فيها ويأتي بمقدمات لا ينازعه فيها الوهم ويؤلفها على صورة معقولة عنده فينتج ما
يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات
والتاليف المقتضي اياها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة
وتلك المعقولات اما امور غير مادية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها
وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها
على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض
الموجودات كذلك وعلى وجه ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب
ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة في بعض
المحسوسات الممانعة خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك
اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء ان يقاوم نفسه في الحكم بخلاف [illegible]

[illegible] الى ما [illegible] الوهم [illegible] اذا [illegible] المحسوسات فهو
مدفوع منكر [illegible] بما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وكذلك الان احكام
الوهم مشهورة فى اكثر لما انه اقرب الى المحسوسات واوقع فى ضماير الجمهور
واما الماخوذات الاول ممى اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل
بل يحكم بها الفرض فما الاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للافلاك
طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اربابها او عن نبى او امام كا
الشرايع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط فى الطب او عن شا
عن كانات تورد شواهد او يكون مقبوله من غير ان تنسب الى مقبول عنه
كالامثال السايرة وذلك الماخوذات تستعمل اما من مواطن حرية وهى المقبولة
او من مواد فى مرتبة وهى الموضوعات فى مبادى العلوم او من موضعا بلت هو
الواقعة فى الجادلات والاجبران مما التقريرات والثانى ظاهر [illegible] واما
المظنونات الى آخره اقول قد ذكرنا فى صدر الكتاب ان الظن يطلق
تارة ما تا النفس على الحكم الجازم المطابق الغير المستند [illegible] كاعتقاد المقلد
وعلى الجازم الغير المطابق اعنى الجهل المركب وعلى غير الجازم الذى يترجح فيه احد
طرفى النقيض على الآخر مع تجويز طرف الاخر جمعا ويطلق تارة على الاخير من هذه
الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف فالمظنونات المذكورة ههنا من هذه
القسم لا غير فى بعض الامر وان كان المشهورات ايضا فى الحجج الخطابية بصرح الجزم بها
ولا يتعرض لتجويز نقيضها لانها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون اسناد
الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات فى بادى الراى
والثانى هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان يعدان باعتبار وغيرها بعضه المظنونات
المرجحة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليها ما يعتبر فى
المظنونات واما القسم الثالث وهو الذى يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون
المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات
اعنى غير اليقينية منهما وقد اورد الشيخ فى مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما
او مظلوما والمشهور الحقيقى ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان
اخا وقد تتقابل حكما ن مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذى من داخل
الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهرا فانه مظنون من حيث انه يتكلم
الخصوم ويتوكد اثبات بكلمة معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون انه من حيث انه
يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه [illegible] واما المشبهات فهى التى تشبه شيئا
من الاوليات وما معها والمشهورات ولا يكون هى هى ما جبانها وذلك الاشتباه
يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذى يكون بتوسط اللفظ فاما ان
يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظة
نفسه كما يكون فى المفهوم من لفظ العين وربما يخفى من ذلك جدا كالحقيقة فى النور
اذا اخذ تارة بمعنى للبصر واخرى بمعنى الحق عند العقلاء وقد يكون بحسب ما عرض
للفظ فى تركيبه اما فى نفس تركيبه كقول القايل غلام حسن بالسكون او بحسب الحاق
دلالة حروف الصلات فيه التى لا دلالة لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهو
الادوات باصنافها مثل ما تقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما
يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون
على وجوه اخر قد بينت فى مواضع اخرى فيها ان يطول فيها القول وكثرا ما
التى تشبه الاوليات فقد تقع فى المغالطات والتى تشبه المشهورات فقد تقع فى
المشاغبات وهى اما لفظية واما معنوية واللفظية هى التى تقع بسبب الاشتراك
فى اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او
العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب فى تركيبه الذى يمكن ان يحمل على
[illegible] اذ فى وجود التركيب وعدمه [illegible] المركب [illegible] تركيبه [illegible]

اوشبه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فاما هي حجة بالقياس الذي هو كالاصل
والاستقراء والتمثيل وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من مناسبة ما ضرورة والا
لامتنع استلزام احدهما للاخر وتلك المناسبة تكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير
ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ثالث به يتناسبان
وهو التمثيل وانما قال واصنافها ثلثة ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون
قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من
التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل
اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين ومراده بالاستقراء
الذي ذكره الشيخ هو ما الحق بالحق المستقر او يشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك
لان الاستقراء الذي تستوفى فيه الاقسام حتى يصير تاما فقد يقع في البراهين والذي
يدعى فيه الاستيفاء ويوجد على انه مستوفى بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما
عداهما مما يغلب انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء
بل يلحق به ويستعمل في ساير الصناعات ومراده بالتمثيل كالقياس الفراسي وكالتمثيلات
الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيلات بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح
فسر مراده بالاستقراء الاستقراء التام وهو وهم منه ومراده بالتمثيل ما يستعمله الجدليون وهو
التمثيل نفسه   فاما الاستقراء الى قوله بخلاف حكم جميع ما سواه   القياس
والاستقراء يختلفان في تبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان و
فرس وحمار حيوان وكل حيوان يتحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان
فاما انسان او فرس او حمار وكلها تحرك فكها الاسفل فالخلاف فيه يقع من جهة الصغرى
والاستقراء المشتمل على الحصر تام وبغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو
الذي عنده الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل

ليست مغالطة ولا يمنع ما يراد النقض وما في الكتاب ظاهر   واما التمثيل
الى قوله في المسمى اصلا اقول   بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما
المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم
مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل
التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد
التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث
كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارداء انواع التمثيل ما خلا عن الجامع
ثم ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله
به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل
واحد منهما علة للاخر لا يجدي طائلا لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في
الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما ان يكون
البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد شيء من الاقسام الا بكونه
متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا
بالسبر في المزدوجات الثنائية مما فوقها ما امكن ولو سلم الجمع لما افاد اليقين ايضا
لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين
يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون
الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا او موضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والحجة منه ترجعه
برهانا   واما القياس الى قوله قول آخر   القياس قد يكون بالفاظ
مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس
المسموع والذهني الذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك والشارح في
حدها هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالعكس المستوي لعكسه ليس

بالقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه
مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان
المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم لنا منع الاقوال في الصدق دون الكذب
كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة
وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها تستلزم القول الآخر لا
لضمانها قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال بحت اما
الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط انضمام قول آخر كما سيأتي في قياس المساواة او
التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر كما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم
ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يراد
في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر مبين اضطرارا والفائدة في القيد الاول ان قولنا
في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم
يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم
ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال تستلزم عنها قولا في بعض
المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان مادة بقولنا
وكل انسان ناطق ومادة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا
وفرقه بين ما يلزم عنها قول ضروري فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم
عنها قول ممكن ولكن لزومه ضروريا [illegible] واذا اوردت القضايا الى آخره
والكثير ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي نسميها مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان
المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية ذوات تجري مجرى الحشو ولا تكون هي ذاتية
ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب
وجميع ذلك ليس بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية

وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاذكار
التي تقع النسبة بينها [illegible] خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه يجري الى
آخره اقول المنطقيون قسموا القياس اولا الى ما تألف اما من حمليات او شر
طيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا للشرطيات الاقترانية فان
المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير
ولما وفق الشيخ لاستخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق ان القياس
انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر
خاصة الى القياس الاقتراني الى آخره هذا الفصل يشتمل على ذكر اصطلاحات وهو
ظاهر والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما
على الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه تحت الحد الاوسط في الترتيب الطبيعي عند انتساق
الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب وال
الشارح اورد هنا اشكالين الاول انا اذا قلنا [illegible] مساو لج [illegible]
ولما [illegible] والمتكرر هنا ليس حد في المقدمتين لعدم صدق احدهما وحد تمام
الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت
والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد الاوسط ولم ينتج قال
والجواب عن هذا ان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان
وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن الشيء مختلفة هو ضعف لان
الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا
لكم تقسم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء
سابق في الوجود فكيف تقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي
هو الجنس لا على سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشيخ

في جميع ذلك على الشيخ ثم قال ... ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه
الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على
الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن الاشكال الاول
انا اذا قلنا الانسان ناطق فقد وضعنا المقول في القضية الثانية
على الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى بكماله في القضية الثالثة ويكون ذلك
كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية
فالقضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول
عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية
تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما
بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا
زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف
والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وهو ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك
قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا
زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان
الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني هو يشتمل على جزءين هما يقوم مقام ذلك
اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا
ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا اخذنا قولنا فالذرة فيما هو في البيت وتوصل
من ذلك الى قولنا فالذرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو
فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي ثم الجواب عن الاشكال الثاني في ان الحيوان
الاول وهو الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حتى يكون
بينهما وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط

شيء فان الشرط الذي ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته
محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ الشيء شرطا في مفهومه
المحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول
على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان و
الذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض
له ولا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصير
جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على
سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا
محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان
يقال الحيوان هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي
يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا
ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه ... الى اضافة
الاقترانيات الحملية الى آخره اقول المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط
محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون
موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلاثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين
فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتقدوا انهم بان الرابع
قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي و
الرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم رد
الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين لترجعا الى الشكل الاول ووجدوا
بان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه مشتمل على كلفة شانه مضاعفة
واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين

كليا بحيث يكون لا يجعل بعضا عنها وذلك لا في من المقدمات يكون الموضع

الطبيعي نقيرا العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان كليهما ليس
بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يحقق بالوقوع في شكل من الاشكال
لا ينبغي ان يتكلف يردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع
ايضا فيما لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتب تقلب المقدمات الى الشكل
الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا يرتد بالقلب الى الشكل
الاول فالمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل
والكامل في الجملات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب الخواص
ولا ينتج منها شيء عن حرشي وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن
ان يكون مختلفا فيهما ويمكن الا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب واما عن
سالبتين فعند نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين
والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين
في قوة الموجبة ولذلك قال فيه نظر هذا الشكل من شرطه قياسا سالبا
قوله لعموم جمع ما يدخل في الاوسط اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل
مقدمة والاقترانات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون
قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة
حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه
ولكل شكل شرايط في ان ينتج هي الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول
شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة
اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية
السالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج
هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها

ان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل
فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد
حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر و
ذلك ان مثال هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا
لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والمعتبر فيه ان السلب
والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط وقد يكون ربط
محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالاحكام المختلفة للطرفين اوالوجود المشتمل
عليها فهي النتائج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط
الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط
شامل للاصغر ام لا فان كلي الامرين محتمل كان الحكم على الحيوان على الانسان
يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى
كلية وهذا الشرط يفيد تادى الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل
في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل يتناول الاصغر
ام لا فان كلي الامرين محتمل كان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على
الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في
الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية
لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر
اي حكم كان وقرائن القياسية بعد الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب
الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة
فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب
الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة

لنفعاحد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات تستلزم سالبتها
موجبتها كانت القراين القياسية ثماني وجميع هذه القراين منتجة الا يساح في هذا
الشكل لما نذكره فانه اذا كان كل ج ب وب ثم قلت كل ب هو بالضرورة او بغير
الضرورة اكان ج ايضا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى
في الضرورة واللاضرورة وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا او بغير الضرورة
دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك
وكذلك اذا قلت بعض ج ب الى قوله فيكون قرائن القياسية هذا الاربع وهذان
الضربان صغراهما موجبة جزوية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع
والثالث ينتج موجبة جزوية والرابع سالبة جزوية فهذه هي الضروب الاربع وندرجت
المحصورات الاربع وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا
كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج بعد ما بينا
معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة
انما يكون هنا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان
فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا سابقا لانها تتعداه بالقوة فقط ويحتاج
الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة
اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يضم معها كبرى ايضا بالقوة
او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات تحتاجة
الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية
من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب
فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها بيانات منه لكن ان كان
الحكم على ب بامكان كان هناك امكان لامكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه
فان ما يمكن ان يكون فرب بعد الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو
الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بقوله ان ما يمكن ان يكون
ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان
بيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن
ان يكون ما يمكن ان يكون اشيا اخرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الا
مكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى
انه موجود افقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود ا من غير لزوم محال وكل
ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا
لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان
يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان
العام وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق ويجب ممكنا و
ذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا
ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر لا
يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا
قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر القلم بالاطلاق ولا يلزم منه
كون كل انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان متحرك
ايضا بالاطلاق والامكان في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان
العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح
بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان
الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى
الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن

بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان الشامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة
المحضة كما اذا قلنا زيد ممكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو
مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل
في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو
المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على
ما لم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا
على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما تم الفعل والقوة هو الامكان العام
صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر ... فان كان كل ب ا
بالضرورة الى قوله كان ب ا ولم يكن ههنا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من
ممكن وضروري فقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا و
كلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق
وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها
ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت
الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة
لها ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض الشارحين سوى ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة
من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها سوى ان يكون
تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها سوى ان
يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان
النتيجة تكون للامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى

الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا اوليس با
فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون
ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه
ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير
ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم
عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف
ب بالفعل والى ما لا يوصف به دائما من غير ضرورة ويكون القسم الاول حكم لها
ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا
يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل بانه ا ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب
ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي
عام غير ضروري وانما يندفع احتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن
بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون
ضروريا بحسبه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة
على طريق عكس النقيض ... لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق
معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبه لازم موجبه
اقول ... يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا
ما ينتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك
كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل لان الحكم
العام لا يمشي الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ
الجمهور وقد وعد شرحه حيث قال ... فاما عن سالبي فيه نظر سنشرح لك قوله
فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى ضرورية فان النتيجة ممكنة

خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا فى شى نذكره ولا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى
كل شى بل فى الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اقول ذهب قوم من المنطقيين
الى ان انتاج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين فى الكمية والكيفية والجهة جميعا
اى اذا وقع فى احدى المقدمتين حكم جزوى او سلبى او غير ضرورى كانت النتيجة
كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هى تابعة فى الكمية الصغرى وفى
الكيفية والجهة الكبرى الا فى موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان تكون الصغرى ممكنة
والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون فى الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى
والثانى سيجى ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية
فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران
منتجا لتناقض المقدمتين نقول الشيخ فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها
الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك والصغرى مطلقة خاصة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق للامر لان ظاهر
الكلام يقتضى عطف هذا الحكم لفظا او على ما قبله اى على ما استثناه مما يكون النتيجة
فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا
الموضع قد وقع تفاوت فى النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع فى سياقة
الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخه قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وصح لان الممكن لا يقتضى
سالبة لا ثم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والفايدة فى ذكر ذلك انه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك
يستانف فيقول فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من

قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان
النتيجة ممكنة خاصة والا فى شى نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
عرفية على ما يجى بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكتاب مستقيما هذا ما ذهب اليه
الفاضل الشارح اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظى الصغرى
والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على توسط المذكور
هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا فى شى نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثانى ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه
قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة فى النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان
نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس
الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا فى شى نذكره استثناء اخر عن قوله فان
النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع
الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل
مما كان ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع اخر
ويستغنى فيه عنها بنوع من التاويل والى زيادة الواو فى قوله الا فى شى نذكره
والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل فى الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اى ليس
الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى كل شى بل انما تتبعها فى
الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور فى الكيفية وهو انها فى الممكنات
والوجوديات لا تتبع الاخس فى السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا
كانت الصغرى الى آخره اقول المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية
الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل ثلك متحرك بالضرورة وكل

متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف
الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان
الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات
فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا
المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك
فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس الصادق للقدمات
والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل
بكذب الكبرى كما هو ظاهر قول الشيخ حيث قال لان الكبرى قد يكون كاذبة فسقيم ايضا على
وجه وهو ان الصغرى لما فرضت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اضيفت الكبرى مناقضها
علم انها هي الكاذبة لان المناقض للمفروض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ
في بعض كتبه بهذا الوجه وهو ما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون
اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا واحدا لكن
لا انا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما
فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير
يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى
التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج بل يجب ان يكون الكبرى
اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل ح
الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية
ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان جميعها يكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق هنا
بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى
ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال

وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين
وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة
لا يكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في
النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان
نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين
فالنتيجة يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لان يكون النتيجة
تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة الكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب
اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه
الاصول التي ذكرناها فقد تقدر على معرفة جميعها يرجع الى هذه المواضع مفصلة ان شاء الله
التوفيق والله المستعان الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل
الى قوله ولا قياس منها عندنا في هذا الشكل اقول هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق
في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب
الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان
في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء
المتشابهة وغير المتشابهة قد يشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن
شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يحصل منه تباين
الطرفين ويقتضي حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب
والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف و
الحق ان المختلفتين في الكيف ويجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات لا
يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي
في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو
كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الح

المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا
فاذن لا يمكن سلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض
الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل
الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات
والوجوديات تندرج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق
لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض ايماء الاتفاق
في الكيف فالاتفاق وايماء الاختلاف فيه ما نسبه قوله وذلك لان الشيء الواحد
بل الشيئين الى قوله فلا يلزم النتيجة الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان
ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان
ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل
واحد من جزويات الشيء الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس
بساكن او جزويات شيئين محمول احدهما على الاخر لكل واحد من الناس وكل واحد من
الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا
عن الانسان وقد يعرض مع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان والفرس
وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد
من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر
فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس يأتلف من المطلقات والو
جوديات بقياس والقاطعات الشارح فسر الشيء الواحد بالجزوي الواحد كزيد والشيئين
المحمول احدهما على الاخر بجزويين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزوي من حيث
هو جزوي لا يحمل على جزوي اخر الا في اللفظ والذي يحقق به الى قوله لا ينتج

العالمون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج
تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة
بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه
بعض ج ا فنضمه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا
مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها فانها لا تتناقض
في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات
قياسات الى قوله وتكون الكبرى كلية نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من
مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث ينعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات
المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذا
خلط المطلقة العامة والوجودية بالضرورية وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف
وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضرورية والمطلقة اذا اختلطا
وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان اجماع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعده
والحكم في الجهة للسالبة هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون الانتاج في
هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول
كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة ومذهب الشيخ
ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية منهما
سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها الى قوله فانه لا قياس من جزويتين
اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون
الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن
الا بالسالبتين كلية وجزوية والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزوية
وهي غير منتجة وهي سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل
الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحكم

فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال
وكون العبرة للسالبة الضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة
فما تنعكس اليه المطلق من المطلق اى ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا
عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها
وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان
الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس
من جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف
نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجتا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان تصدق مع الصغرى
اذا كانتا جهتان خرستا قضيتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما
الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فيحصل له قضيتان احدهما
لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى من جهتها يكون جهة صغرى
القياس لانها هي فان الحال لم تتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين
الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا تغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل
الاسم لا يؤثر في المعنى ثم تحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب
الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية
الثانية بهذه النتيجة ما ينتج عليه الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما
حملة تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف وان كان من الشكل الاول
ليس منا ليتب تناسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على
تعيين مرادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه
تعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة ما
لم يكن معلوما وان تعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة

جزئية تحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى
قوله هذا الكلام في المقدمات يمكن الى قوله يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط
لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة
وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هنا حكم اختلاطها بالمطلقات و
الضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة
لا ينعقد وبين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار وان كان من الجنس الذي سبله
الان والمطلق سالبة فقد ينعقد القياس اذا وجدت الشرائط فان كانت الكبرى
كلية سالبة من باب المطلق المذكور كان الممكن موجبا او سالبا ينتج بالعكس الى
الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج وليكن النتيجة
هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة
فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او
في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة
او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء
كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب بالامكان
الامكاني ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودي وبيانه اما
بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا
بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا
شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى
وجودية منعكسة لم يحتج الى الاقتران في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة
لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ

فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزوية فالاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى
الافتراض هنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يجعل الافتراض على فرض كون
الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة
الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة
وحكم هذا الافتراض سيصرح فيما يجي بعد هذا الكلام قوله وان لم يكن سالبة
موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس الا في تفصيل لا يحتاج اليه هنا : معناه ان لم يكن
الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك القياس قياسا
والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن النسبة الى الايجاب
والسلب فيها معتبرة وانما كان ذلك لانا اذا قلنا لا شي من ج ب بالامكان وكل
ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة و
الكبرى تنعكس جزوية واذا قلنا لا شي من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالاطلاق
لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس
جزوية واذا قلنا لا شي من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب
بالاطلاق ولا شي من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول انتج مع الكبرى
لا شي من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالمقصود غير حاصل وان عكست الكبرى في الاول
والصغرى في الثاني جزويتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان
منها بالخلف لان الاقتران نقيض النتيجة وهو نقيض ج ا بالضرورة لكل واحدة من المقد
لا ينتج ما ناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وعند صاحب البصاير ان
اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزوية ممكنة عامة
وهو بناء على مذهبه في القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج
من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا
كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة

يكون النتيجة محتملة للطرفين وما ينتج فساد قوله بعد ما مرّ انا نقول لا واحد من الكتاب
نايم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان
فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد ثبت هو ان يكون المقد
مختلفين في الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من وقت
كون الشي م فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى في كون ما هو م دائما ما دام موصوفا
بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي
يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان تختلفا في الكيف
ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة له فلا يختلفا فيه اذ تعينا فانهما
تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تنافي الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية
ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالس عن
الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه
الكاتب متحرك اليد في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات
جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته
وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عنه لا يلزم وصفا
آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف
الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر مع جواز
انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب
اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات بهذا
شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور
والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط
بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شي من النائم بمتحرك
ما دام نائما فانه ينتج لا شي من الانسان نائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز

اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك
اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما فان الصغرى
تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان اللزوم يرتفع عند
ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج كما نقول كل كاتب
يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء
من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن
الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر والمنافي لما يمكن ان يجتمع مع
الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتنافي الاوصاف لا يقتضي تنافي الموصوف
بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان (?) بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون
بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه
بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف لا
دائما ولا ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم
دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح
قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد
انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف اذ
لم يتبين شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية
عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النسبة الدائمة
الموجبة تناقض هذه الكبرى لما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها
ابدا انما له اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء من ا ب ما دام
ا لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا
مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان

على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين
بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه
ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس قوله ثم ان تعلم الى آخره معناه ان الضروريات
اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب فينتج الضروري السالب
وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات
المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق الاوسط
على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة
او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان للاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على
كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا بد حل
احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة
سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك
لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض
الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء
من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير صار الضروب المنتجة
من هذه الاختلاطات وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط ثمانية
قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه [illegible] الشرط في كون قرائن هذا الشكل
منتجة الى قوله بان تعكس الصغرى هذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول
وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي يلاقي الاوسط
منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس
مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يسلبه كالـ
الناطق وكذلك المسلوب عنه كالصاهل تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون

احدى المقدمتين كلية وذلك لكي نتحد موردا لحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر
الى الاصغر فانها ان كانتا جزئيتين فقط احتمل ان يخلف المحكوم عليه من الاوسط في
المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يخلف كقولنا بعضه انسان
وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قراين من الست عشرة الممكنة
وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة
الجزئية تقترن الكليتين منها فيكون الجمع مع سته ولا ينتج الاخرونه وذلك لان الاصغر
المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون
ملاقيا الاكبر كالناطق ولا مباينه كالفرس الا القدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط و
قياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان
تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا قوله فاجعل
هذا لك معيارا في المركبات من كليتين الى قوله ثم النتيجة كما علمت اي اجعل عكس
الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل لما خالف الاول بوضع
الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى
كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال
فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين
واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس وتجعل صغرى ثم يرتد ثم تعكس النتيجة مثاله
كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله واعلم
ان العبرة في الجهة المحفوظة الى قوله الذي هو جهة بعض ب ا جهات المقدمات
قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما
بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها

انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة
ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وجزوية ايضا
في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك
الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة
وهي الجهات التي يتعين في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل ما قلناه ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر
واما فيما يبين بعض الاقسام بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهته لانه انما يتم بعكس النتيجة
والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى
بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا
وذلك بان يعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض وتسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل
د ب والثانية كل د ا والاول يشتمل على السببين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى
بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج
على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه
النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى
قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى الى قوله وانت قد علمت خطاهم الظاهر يعني
من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما و
ذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها
وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة
تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا
الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى للاول وذلك
لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان
هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد

بقي ما لا يتبين بالعكس اي قوله واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا ما ليس
الشارح بعد ما انه علوه فلذ يتبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس في قلب
المقدمات ونفي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو
لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فتصير الاقتران من جزئيتين والكبرى
لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره فلذ يمكن
ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة انما ينتج ما يضاد
او يناقض الكبرى فظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر نقيضه واحاله ما فيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه الى آخر الفصل لما فرغ من بيان
احكام الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس
بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يحول ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها
وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل يخالف الشكل الاول الا في طيبين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما يقول
كل كاتب يقظان وساكن القلم ما دام كاتبا فلا يقول بعض اليقظان ساكن العلم ما دام يقظان
بل في بعض اوقات يقظته هذا انما على ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في
الاشكال الثلثة ولو صفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها ما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع
لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط
من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر والله الموفق
[illegible]
الى الاقترانات الشرطية الى قوله في كتاب الشفا وغيره قال مولانا سائر الاقترانات
اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات
والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع

لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيد
عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات
كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ
والوضع فالاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا
ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها
على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها
انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب الجهات واحوالها
في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تناقض
اذا تخالف فيها وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من
الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الاتفاقية
تصدق مع المصاحبة الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسالبة الكلية والاستصحابية الجزئية
السالبة تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للاتفاقية الكلية واما
اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان
اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم وتسمى بالسالبة
اللزومية وهي سالبة للزوم لا لازمة للسلب واما الاتفاقية المحضة فتناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فما ترى هي
سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي للمقدمة في
حال الشيخ انفكاك مقدمة عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لان ما هو
ليس البتة اذا كانت الساكن متحركا للنقيض لا ضدا ومجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس
البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالساكن كذا لان وضع المقدم ممتنع ويتعكس اذا

لم يشترط ذلك فيه وقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
استصحابية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها لما بينت على الوجه المذكور
ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا
تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد متحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون
اذا كان زيد متحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد متحرك يده فهو
كاتب ولا يكون كاتبا فهو متحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم واتفاق عنادها في نواقضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار
اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر
والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح ونقول ان
المتصلات قد تتالف منها اشكال ثلثة الى قوله والاحكام تلك الاحكام مثال
الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز ومثال
الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد وتبيين اما بالعكس او
بالخلف على ما تقدم وتبيين الضرب الاخر منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي
يكون فيها اب وليس جد وليكن هي عندما يكون حط فيحصل منه قضيتان احدهما ليس
البتة اذا كان حط فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ويولف القياسان
المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فه
ز فقد يكون اذا كان اب فهز والثاني بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم
وغير اللزوميات فلا يقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكبر بالاقتران علما مكتسبا
اللزوميات اللفظية لا تشتمل الا على الالزامات الجدلية والخلف كما يقال على من زعم
ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج
فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول ما شاع هذا الصنف بجواز عدم

اجتماع مقدم الصغرى وملازم الكبرى على تقدير واحد في هذا المثال واجيب
عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات
وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة الى قوله في هذا ايضا ما سلف بيانه هذا التاليف
ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان
كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول
فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون
المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب وكل ب اما م واما ى ينتج منفصلة كلية موجبة
الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ا اما ح واما ى ومثال الثاني كل اب ولا شيء من
ب اما م واما ى ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كلتيهما وعليه تقاس الضربان الباقيان
وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية
مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة كل ح ب ودائما اما لا شيء من اب واما
لا شيء من ى ب فدائما اما لا شيء من ح ا واما لا شيء من ح ى واما الضرب الثاني لا شيء من
ح ب ودائما اما كل اب واما كل ى ب فدائما اما لا شيء من ح ا واما لا شيء من ى ا وعلى
هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل اب ودائما كل ا
اما م واما ى ينتج فبعض ب اما م واما ى واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون حدودها
عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكانت
اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف
قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلاثة مثال الضرب الاول من
الشكل الاول كل ا اما ب واما ح وكل ب د وكل ح د فكل ا د ومثال الضرب الثاني
كل ا اما ب واما ح ولا شيء من ب ولا من ح د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام
المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ح
ولا شيء من د ب ولا ح فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثال ذلك

لما كانت الاستثنائية هي ما يكون أحد طرفي النتيجة مذكوراً فيها ولم يجز أن يكون
مقدمة بعينها دالة لا محالة يكون جزءاً من مقدمة ما والمقدمة التي يكون جزؤها قضية هي شرطية
فيكون إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الأخرى مشتملة على وضع أو نقيض
وضع الجزء الذي منه النتيجة أو رفعه مجرداً عن الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية
أخرى مقرونة بأداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءاً من الشرطية وتارة حال كونها
مستثناة وهي بمنزلة الأوسط المتكرر في الاقترانيات لأن الباقي بعد حذفه هو
الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات
الاستثنائية إما أن توضع فيها متصلة إلى قوله ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي
تقع في الاستثنائية لا يكون إلا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء
عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها عين نقيض مقدمها لأن وضع
الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك أي
لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لأن التالي يحتمل أن يكون
أعم من المقدم فلا يلزم من وضعه أو من رفعه مواخض منه شيء والسالبة كقولنا
ليس البتة إن كان زيد يكتب فيده ساكنة تنتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا
لكنه يكتب فيده ليست ساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض
شيئاً وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة
والشيخ قد اقتصر على الموجبة لأن السالبة ترجع في الحقيقة إلى الموجبة أو
توضع فيها منفصلة حقيقية إلى آخره المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض
الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ومنتجة
ذات الجزئين يكون حملية ونتيجة ذات الأجزاء الكثيرة إذا استثنيت باستثناء نقيض
جزء واحد فهي يكون منفصلة من أعيان الباقية من الأجزاء وإذا استثنيت باستثناء
عين جزء واحد فهي إما أن يكون منفصلة سالبة من الباقية أو حمليات بعددها

يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية إن كانت
مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وإن كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج
بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان
والمنفصلة السالبة لا تنتج أصلاً لاحتمال اشتمالها على أجزاء غير متناسبة قوله إلى قياس
الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين إلى قوله بل هو مصادف المعلم الأول
أورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الأول شرطية غير الا
استثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الإطلاق وظن
الشيخ أن الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل إلى لغتنا
احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الأول ولما أراد المتأخرون تحليل هذا القياس
ورده إلى الأقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
رأي الشيخ أنه مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من
متصلة أما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة
هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على
أنه حق والحملية هي مقدمة غير مشكوك فيها تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة
فينتج متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة للحكم
المتفق عليه وأما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الأول واستثني فيه
نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب
غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقاً وظاهر أنه يحتاج إلى مقدمتين مسلمتين
أحدهما ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف مؤلف
من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين وألفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في
المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الأولى كل ب د والثانية
أعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النسخ الأخرى ليس لشيء قولنا ليس

كل ح ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ح ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ح ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ ابا الفرج عبد الله بن الطيب ... محمد بن الحسين المرى المعروف بالقاضي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان انها حقة الى حملية متسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ح ب والحملية المتسلمة هي كل ب د فنقدم للمتصلة هو كل ح ب فقولنا لما كان كل ب د فان كان كل ح ب فكل ح د وذلك يكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا هذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ح د فينتج فليس كل ح ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ح ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فعلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ح ب دائما حقا لكنه ما ينافي المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشهر مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا اورده الشيخ في موضع آخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب اول توجهه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسلم المقدمات او ما يجري مجرى المتسلم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما ينافي المطلوب ولا يشترط فيه التسلم بل

كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون نقيضا قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا التقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس تقابل التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك نقيضه تعيينه وربما يعرض في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو فيبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ومباحث القياس المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يفلح فيه اذا عرف الحال ... واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف الى آخره اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان انتاج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ويكون هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل للمقدمة الاخرى ولكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة ويتبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة و اما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاد نقيض النتيجة المحالة اعني النقيض المتفق عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة الاشكال مثال ذلك النتيجة المحالة كما مر في المثال المتقدم كل ح د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ح ب الى المقدمة المتسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل

الاول نقیض المحال لیس کل ج د واذا اضیف الی المقدمة المسلمة وهی کل
ب د لینتج من الضرب الرابع من الشکل الثانی علی الاستقامة لیس کل ج ب وهو الذی
کان المطلوب من الخلف ولما کانت النتیجة المحالة هی ما الی المسلمة فی الخلف فرد
الخلف الی المستقیم بلاحظ الحال مما ینعقد بین التالی المذکور فی اول القیاسین اللذین
حللنا الخلف الیهما وبین الحملیة المسلمة فی ... ولسنا نحتاج الیه ایکن ای لسنا
نحتاج فی معرفة الخلف الی معرفة کیفیة ارتداد المستقیم الیه وارتداده الی المستقیم ولتعلم
ان المطلوب اذا کان موجبا کلیا فالخلف لا ینعقد علیه الا علی هیئة قیاس یکون احدی
مقدمتیه سالبة جزئیة ینعقد وهو الرابع الثانی وخامس الثالث واذا کان سالبا کلیا فلا
الا علی هیئة قیاس یکون احدی مقدمتیه موجبة جزئیة وهو ثالث الاول ورابعة وثالث
الثانی وثلثة ضروب من الثالث وعلیه فقس اذا کان جزئیا واما رد الخلف الی المستقیم
فان کان الخلف علی هیئة الشکل الاول ووقع نقیض المطلوب فی صغری قیاس الخلف
فقیاس الرد یکون علی هیئة الشکل الثانی والا فعلی هیئة الشکل الثالث ویقع نقیض
النتیجة المحالة فی تلک المقدمة اعنی صغری کانت او کبری فان کان الخلف علی
هیئة الشکل الثانی ووقع نقیض المطلوب فی الصغری فالرد یکون علی هیئة الشکل
الاول والا فعلی هیئة الشکل الثالث ویقع نقیض النتیجة المحالة ابدا فی الصغری
ان کان الخلف علی هیئة الشکل الثالث ووقع نقیض المطلوب فی الصغری فالرد علی
هیئة الشکل الثانی والا فعلی هیئة الشکل الاول ویقع نقیض النتیجة المحالة ابدا فی
الکبری وتبین جمیع ذلک بالامتحان النهج التاسع فیه بیان ... [illegible]
... اشارة الی اصناف القیاسات من جهة موادها
وانقاعها للتصدیق الی آخره لما فرغ عن بیان الاحوال الصوریة للقیاسات وما
یشملهما شرع فی بیان احوالها المادیة وهی ینقسم بحسبها الی خمسة اصناف وذلک لانها
تفید اما تصدیقا واما تاثیرا غیره اعنی التخیل والتعجب وما یفید تصدیقا فیفید اما تصدیقا جازما

غیر الیقینی من السفسطة والتصدیق الغیر الجازم (margin)

او غیر جازم والجازم اما یعتبر فیه کونه حقا او لا یعتبر وما یعتبر فیه ذلک یکون اما
حقا او لا یکون فالمفید للتصدیق الجازم الحق هو البرهان وللتصدیق الجازم الذی
لا یعتبر فیه کونه حقا او غیر حق بل یعتبر فیه عموم الاعتراف به هو الجدل ان کان کذلک
والا فهو الشغب ویجمع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصدیق الغالب غیر
الجازم هو الخطابة وللتخیل دون التصدیق هو الشعر اما القیاسات البرهانیة
فهی المولفة من القضایا الواجب قبولها وهی التی یکون التصدیق بها ضروریا سواء کانت
فی انفسها ضروریة او ممکنة فان کونها ضروریة القبول غیر کونها ضروریة فی انفسها
فان کانت ضروریة فی انفسها کانت نتائجها ضروریة بحسب الامرین جمیعا وان کانت ممکنة
فی انفسها کانت نتائجها ممکنة فی انفسها ضروریة القبول وبالجملة فالقیاسات البرهانیة
یقینیة مادة وصورة وغایتها ان ینتج الیقینیات واما القیاسات الجدلیة فهی المولفة
من المشهورات ومن صنف واحد من التقریرات وهی المسلمة من المخاطبین والجدل
اما مجیب یحفظ راما ما ویسمی ذلک الرای وضعا وغایة سعیه ان لا یلزم واما سایل
معترض یهدم وضعا ما وغایة سعیه ان یلزم فالمجیب یولف اقیسته من قیاس من
المشهورات المطلقة او المحدودة حقا کانت او غیر حق والسایل یولفها مما تسلمه
من المجیب مشهورا کان او غیر مشهور وکان مواد الجدل مسلمات ومسلمات صورها
ایضا ما ینتج بحسب التسلیم والمسلم قیاسا کان او استقراء ولما کانت غایة الجدل هی
الالزام او دفعه لا الیقین جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضایا اعنی الواجب
والممکن والممتنع فی موادها واما القیاسات الخطابیة فهی المولفة من المظنونات
والمقبولات والمشهورات فی بادی الرای التی یشملها المشهورات الحقیقیة حقة کانت
او باطلة وتشترک الجمیع فی کونها مقنعة وکان موادها هی ما یصدق بها بحسب الظن
الغالب فصورها ایضا ما ینتج بحسب الظن الغالب سواء کان قیاسا او استقراء او تمثیلا
ومن القیاس ما کان او عقیما کالموجبتین فی الشکل الثانی بشرط ان تظن

انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي

المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن سواء كانت

صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها لما فيها

من المحاكاة او غيرها فانه ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التأثر والوزن ايضا يعد

دواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون

على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية

فهذه هي الاقسام الحقيقية بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست حقيقية لكن

لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما تمت للمغالطة صناعة

ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون

فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتألف

من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي

لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيهما على سبيل الندرة والشعر من

الممتنعات ويكون المغالطات بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى

انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتألف من الصادقات

فالجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة

مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات وانما اقتصر الشيخ على ايراد الاول لان الزاعمين

له كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال

البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول

الذين يخطوا نسبته في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من

المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الا

متجانسة والقياسات الصادقة في المواد ويغالطها في الغايات والمشبهة منها بالواجب

يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدلية فانها الترويج

والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من

جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن

يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها

واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع البقية الباقية

بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية

[illegible] الى القياسات والمطالب البرهانية كان المطالب في العلوم الى قوله

خلطا او صريحا ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا

ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها ولعل

الشيخ بيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول

فهو ان المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية ومطلقة كحال الزوايا للمثلث وكعقول الانقسام

غير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية

كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم

نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود

الحكم او عدمه والوجودية يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار

للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان ووقوع الوجود الاكثري العدم فيهما داخلا

في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما

متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر

الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحث الاعلى ولهذا

ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما

المحقق فيقتضي ان الممكن اذا كان سر امكانه جهة والاقلي باعتبار الوجود و

كذلك المساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهن خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق

اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد الضروريات مثالا لاتفاق

الجمهور على ان نوعها فى البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل فى الوجوديات حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهى لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتخلف عنها فهى من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالبرهان فى الضرورى ما يكون جميع مقدماته ضرورية وفى غير الضرورى ما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما فى قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها البرهان للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا فى مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فيقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذى يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلى فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استنده الى علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهى كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم فى الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما شبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هى علة كونه ضاحكا فى بعض الاوقات وكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هى غير ضرورية لا ينتج ضرورية فى البرهان اما الضرورية فى انتاج غير الضرورة فلا نقض لان الشىء ينتج الاخس من المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على الخالفين فيه فقال فلا يلتفت الى من يقول لا قوله صدقه ضرورى ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقينى وفسر اليقينى بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما يحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقينى فى كل حكم ضروريا او غير ضرورى فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بحيح ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التى لا يزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التى هى جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين يعنى المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التى هى جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضرورى من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالى بذلك والثانى ان يحمل الضرورة على التى يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهى الضرورة اللاحقة بالحكم واذا قيل فى كتب البرهان الى قوله فى المقدمات قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اى يكون اعرف منها لتكون عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى كلام الشيخ الاول اعنى الذاتى المقوم والعرض الذاتى فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف

اى يكون مطلقة عرضية شاملة لها وذلك لان المحمول على شئ بحسب جوهره وهو المحمول الذاتى للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بحسب ما يساويه كالفصل وهو ربما يزول بزوال نوعه وذلك الشئ والى ما يحمل عليه بحسب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثال الجنس اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمراى اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ولا يزول اذا صار ابيض فالضرورى بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخاصتها ان يكون كلية وهى ههنا ان يكون محمولا على جميع الاشخاص فى جميع الازمنة حملا اوليا اى لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط الثانى عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج فى الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو جهة الكلية وكونه فى جميع الاوقات يندرج فى ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا يندرج فى كونه ذاتيا بالمعنى الثانى على بعض الوجوه قوله واما فى المطالب الى آخره تقدم ذكر فى النهج الاول ان الشئ يستحيل ان يتمثل معناه فى الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتى مقوم له ويبين من ذلك استحالة معرفة الشئ مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون فى ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا فى جواب ما هو ليصح جنسيته

ويتمثلون بما هو خطابهم فى المطالب البرهانية من الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر الجنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتى الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت فى اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شئ ما يصدر فى الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس جنسا له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المساة بالنفس التى لم تحصلها العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول فى الصورة وما يجرى مجراها وعن الثانى بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلة عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما فاذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولى المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكون ان على احد المأخذين اللذين ذكرنا هما فى النهج الاول فصل فى مقدمات العلوم وموضوعاتها وفى بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادى والمسائل فى العلوم ولكل واحد من العلوم شئ او اشياء الى قوله للهندسة موضوع العلم هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله والشئ الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتى له كالجسم الطبيعى من حيث يتغير للعلم الطبيعى او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما فى ذاتى كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تشارك فى الجنس اعنى الكم المتصل القار الذات واما فى عرضى كبدن الانسان واجزائه واحواله من الادوية والاغذية وما اشبهها كلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم وانما سمى هذا الشئ او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون نوعه كما يقال للعدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه كما يقال فى الطبيعى

الثامن

الصورة نفسه وخلف مدة او عرضا ذاتيا له كما يقال المفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم
عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في الفن فهي محمولات جميع مسائل
العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قال ولكل علم مبادي ومسائل الى اخره
المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي
حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط
واما جزوي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي
له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء ينقسم الى ما يكون
التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده
انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهية
واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف مسائل العلم وينقسم الى بينة بنفسها
وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها
ومن شانها ان تبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس
الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة
او على سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها
سميت اصولا موضوعة فيكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر
وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة
وقد يخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا
كانت مخلوطة بالمسائل وتصديرها العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود
والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لا يخصها بذلك والحق ان حكم
الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها وهي ينقسم
الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص

ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد
ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا كان التصدير به تبجحا والتخصيص قد يكون بالجزوين
جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء
بالمقدار المحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية
العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تجعل مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال
المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وصير
المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي للمبادي
واما المسائل فهي التي تشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والقياسات المنتجة
قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمات مسلمة في
الوقت الى ان تبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان
كانت اعم من موضوع الصناعات وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بنفسها وجب بيانها
في علم اخر نحو اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة
على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يخصص بل الواجب قبولها ذلك
عند التصدير بها لا غير عند البناء عليه واما ان لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير
من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم
[illegible] اعلم انه اذا كان موضوع علم ما الى قوله تحت علم
[illegible] العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعيها
عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم
والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما
موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمة والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة
يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم و

بالخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشي
في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة والذين مما موضوعا
علمين والى ما يكون للموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرضي عام لموضوع الخاص
كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة
والعلم الخاص الذي يكون في هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا
منه وقد يجتمع الوجهان الذي بحسب التخصيص والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص كوجهين
اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم
المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط
المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط
بما هي نوع [illegible] من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا
منها فهي مطلقة [illegible] اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون
تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل
بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون
اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم
يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين
مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء
والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما
بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع
شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما شركة في البعض او لا يكون
فان كان فهو كعلم الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الا
انه لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان
لم يكن بينهما شركة فاما ان لا يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متباينين في الرتبة
كالهندسة والحساب واما ان يكون كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض
ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض
موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقي والحساب فان موضوع الموسيقي
هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه
يبحث في الموسيقي عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق
تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب
دون الطبيعي واما اذا لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان
متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر
انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل
ثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها
ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن
موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة
ثلثة في هذا الموضع قوله والكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزوي الى قوله في العلم
الجزوي السفلاني ⁘ العلم السفلاني يسمى جزويا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني
كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزوي انما يكون مسائل للعلم الكلي
فيبرهن فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولي وصورة والعلل الاربعة فانها من مبادي الطبيعي
ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تالف الجسم من اجزاء
لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدا في الاولى لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك
وشرط هذا الوضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما سيبين في الفوقاني
لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت علم الى اخره ⁘ العلم الذي
يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى فالطب
تحته لانه من الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث

فهو داخل تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة وهي الاول و
الثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وتداخل الطب معه انفسه وانما ينظر فيه
من حيث يعرف بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكونه تحت الطبيعي بالوجه
الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به
الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها وبحث فيها
عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث
وهي ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان
والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ تناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا
والفاضل الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بامر ونقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل
موضوع تبين في علم آخر فيكون البرهان الذي تبين به ذلك الاصل منقولا من علة لم
العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسألة من علم ما والبرهان عليه
انما يكون شيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان
تلك المسألة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينها ان يكون بعينها من علمي
الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها
مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من حوالي
اليها وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني
احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني ...... الى
برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط الى قوله والمعلول منها القشعريرة الحد الاوسط
في البرهان لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم
يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة
ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم وان لا

فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا
يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان
في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه يعطي السبب
في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فقدمناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا
في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود
الا انه غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط فيكون
البرهان به برهان ان ونقدمنا هذا البرهان اقدم في العقل لانها اعرف عندنا ولسنا
ما قدم في الطبع وانما عرفنا لم وان لان اللمية هو العلة والانية هو الثبوت وبرهان لم يعطي
علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علة في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل
الشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني حملي يمكن ان يمثل بهما في برهان
لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو المثال بالخسوف وتوسط الارض
فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست
هي علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ
يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان
كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها
الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبادة ...... واعلم انه
لا سواء في ذلك الى آخره وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني
وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون
الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق ما انتهى او وضح الحال فيه
ويمكن ان نقول ايضا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا

للاكبر ثم ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار فيكون
هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مولف وكل مولف مولف واما في الدليل
فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه
يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة
وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر
وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني
ان يكون في الاكبر علة انما وجد كالصفرا المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب
انما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما
متغايرتان [illegible] الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشي موجود مطلقا او
موجود حال كذا والمطالب به مطلب احد طرفي النقيض المطالب العلمية ينقسم الى اصول
والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات
الفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات
قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين
وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليهما فاثنان للتصور وهما ما واي فاثنان
للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل
زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار
ومنها مطلب ما هو الشي وقد يطلب به ماهية ذات الشي وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم
المستعمل ذات الشي حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان المطالب بما الاول
هو السائل عما هو ويجاب باصناف القول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود
الحقيقية في جوابه وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والمطالب
بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلا وانما لم نقل عن مفهوم الاسم
لان السؤال بذلك يصير لغوا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا

فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان
الجواب حدا بحسب الاسم فان اجيب بما يشتمل على شي خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على
سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ولا بد من تقدم مطلب ما الشي على مطلب هل الشي
اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم
وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء المطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل وبعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حدا تفسير هذا المطلب لتمييزه عن قسيمه بان المتقدم على مطلب هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا يعلم مدلوله الا بحد دون الآخر وتقرير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في
المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني
المسول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب
الذوات المحصلة كان للحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان
تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسوال بهل البسيطة حينئذ فائدة
وحينئذ لا يكون السوال بما قبل هل وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي
وكيف كان الحال فان المطلوب في السوال بلفظة ما هذه الذي يتقدم على مطلبي
هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم
الذي اشتمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا
على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا
جزءا للمطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر
لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيف فاذا صح للشي
وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان فيه تجوز مثاله وظاهر ذلك انا اذا قلنا
ما حواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل تحيط به ثلثة خطوط متساوية
كان هذا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول

بحسب الذات ومنها مطلب اى شىء الشىء ويطلب به تمييز الشىء عما عداه وفى
بعض النسخ ومنها مطلب اى شىء الشىء وهو ايضا مما يعد فى اصول المطالب ويطلب به التمييز
للشىء عما عداه فيسأل عن اى ما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد
هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب فى الاصول لان مطلب ما يغنى عنه اذ جوابه يشتمل
على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو فى جواب
المشترك يطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه
ومنها مطلب لم للشىء الى قوله او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما فى التصديق
فقط كما يقال لم يبدأ الكل واحد واما فى الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد
وههنا نكتة وهى ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان
يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا
التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم فى مطلب ما حتى يكون الامهات هى مطلبى ما وهل فقط و
اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه سؤال عما هو الحد الاوسط او عين ما هو السبب ومطلب
لم تابع لمطلب هل فى المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم
واما بالقوة كما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه
ومن المطالب ايضا كيف الشىء الى قوله المطلوب بها لم يذكر الشيخ مطلبى كم
واين ومتى ايضا من الجزويات المشهورة فهى جزوية لانها تطلب علوما جزوية بالقياس
الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك
نزل عن ان يعد فى الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول
عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو فى الدار
هل هو الان فان لم يفطن لذلك الى آخره فيه نظر لان مطلب اى ايضا قد
عد فى الاصول يقوم مقامها فيقال اى كيفية له فى اى مكان هو فى اى وقت هو وحينئذ
لا يكون كل واحد من هذه المطالب طلبا حادثا عما عدا قبلها

ان الغلط قد يقع اما بسبب فى القياس الى قوله
ومن المصادرة على المطلوب الاول الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسى
واما الى اجزايه التى هى المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان
الغلط قد يقع اما بسبب فى القياس واخر القسم الثانى الى ان يتم الكلام فى القسم الاول
ثم الذى يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته
وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس فى صورته ثم الذى يرجع
الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذى
يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه
بقوله وهو ان لا يكون على سبيل الشكل منتج والذى يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة
فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن لا الازم
ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج
الى شرح فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثانى هو وضع ما ليس بعلة
علة لان وضع القياس الذى لا ينتج المطلوب لا ساحه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان
علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا فى صورته لكنه ينتج غير
المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذى يرجع الى مادة القياس فهو ان
يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس
ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا
بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا فى صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق
من حيث هو ناطق ولا شىء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما
ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود مع اثبات القيد الذى هو قولنا من حيث هو ناطق
فى المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى وصدقه
فيهما يقتضى كذب الكبرى ... [illegible]

صورة القياس فلم يكن الا دخل متغيرا كالقياس المنعقد منها بحسب الصورة لا يكون

قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله

وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة

علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط

من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول فقال

وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني

فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين

خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها كالمقدمة والثانية هي النتيجة بعينها فيكون

التاليف من مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله

كل انسان بشر وكل بشر ناطق ومما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس

والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة متفاصلة تتباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل

الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي

تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما شيآن على حكم غير مسلم لان

القياس المشتمل عليهما متالف مع النتيجة اما من حدود وليست الا ما يجب لكنها غير ما يجب

وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود بحب لكنها الا ما يجب هو المصادرة على

المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس

فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وتنحصر انها اربعة اثنان منها يتعلقان

بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف

واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة

على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ

بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشار اليه من احوال مادته لم يقع خطاء

من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول

هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول الى قوله وهذه

مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا

الى التاليف جنسه بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط

لفظه اما هذه احد التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس هذا

القسم هو ان يكون الغلط بسبب المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وقسم

الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر

في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه

او في هيئته اللاحقة من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب

وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول و

الرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك

في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد

لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنى لفظة كل هو الذي للاطلاق على الجمع وعلى

كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك

في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ

المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع ملتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في النمط

الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الآحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على

سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير

ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع

صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله ولنها

فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا

وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول

في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظ

كان وشاعرًا عليه على سبيل الافراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيهما ناقصة وهي جزؤ
المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرًا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة
كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث
لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول
هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرًا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم
منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن
ان يوجد شاعرًا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا
الخمسة زوج والخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما
كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا
ان امرؤ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما
معًا وصفًا واحدًا ثم قال وهذا ايضا باب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و ذلك
الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي مر ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا
حمل يدل على الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان لحمل الوجود المطلق يدل على الوجود
بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث
من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي
متقدم قوله وهذه مغالطات متاسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة لا
انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقين منها ... وقد يقع
الغلط بسبب المعنى الصرف الى قوله وقد عرفت ذلك يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة
بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف
على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية
لا تتصور انه يقع في الحدود والتي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التأليف
والتأليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما

قياسي واما غير قياسي والواقع في التأليف القياسي تقدم ذكرها اما التي يقع في القضايا
انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف
يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك
والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكومًا
به والمحكوم به محكومًا والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون
المأخوذ فيهما بدل ما يستحق ان يكون جزءًا من القضية شيئًا من معروضاته او عوارضه او لا
يكون كذلك بل شيئا مشاركًا له او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون
جزءًا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل لان
الحمل لا يكون فيهما كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع
بين قضايا لا تتألف منها قياس وهو المسمى جمع المسائل في مسألة واحدة ولم يذكره الشيخ
لانه غير متعلق بالقياس ولنعد الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي
الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما
القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة
بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يعتبر احوال الحكم في القضية
وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا
المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه ... فنجد اصناف المغالطات
منحصرة الى قوله وهو الجهات نقائضه لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل
الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله و
صيانته ونقصه فلم يذكر في المعنوية شيئا مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان

ما الغلط وذلك انما ... [illegible] ... وان شئت ... [illegible]

الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة

الى القسم الثالث من اللفظية ومن التفت لتحت المعنى الى آخره فقال المفت

لفته اي نظر اليه جيدا ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها أمن من الغلط فان سبب

الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرايط الصحة ووازن بين شرايط الصحة واسباب الغلط

نقول ملخص هو انه اذا لاحظ المعنى وجرد ما خلط اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما

تريح من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب

اللفظية أمن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس منفصلة شرايطها أمن من

الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل تكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة أمن

من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرايط القياس

أمن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة

في النهج السادس هي وراعى شرايطها أمن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط

بعد رعاية هذه الشرايط فتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد

لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق ٥

وقد تم المنطق بعون الله وحسن توفيقه

ويتلوه العلم الطبيعي

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل الى قوله في آخره هذه الاشارات ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان تتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد تتصالح عليها نوع انسان والناظر فيهما محتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

وتحقيق الوساوس ٤

النمط الاول في الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوسل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد تجوهر الاجسام يعني هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها انها متركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط مشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول اشتغل في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر تدرجا في التعلم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن يشترط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقدم الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قدمها لزمه ان يقدم ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية فلهذا وجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقلل الخوض في المقصود

المتن ٤

يقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد هٰهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد نقض الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فلان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه الى سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما فيلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان اللازم للجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد ونظيره انه في هذا التعريف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون لشيء

٩٦

لان حال الدخول وصح دفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره
وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع اطالته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لم يرد الاقتصار على
نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الراى في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع
الاحتمالات وان لم يذهب اليه ذاهب قوله وانه حيث لو جوز مجوز فيه مداخلة
الوسط الى قوله لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان حال القسم الثاني وهو
القول بالمداخلة تفسيره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين
بالجزء هو الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يمنعه الحكم فلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحوي فلما لم يكن المنازعة
فيه مقيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان
اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا فلا مناقشة في العبارة والمعنى
ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط فيلقى غير
ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف حال النفوذ
من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ
دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من
الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه
انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ
والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة
وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه
ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان

يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذي
بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راى
نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي
الجزء ولا يصح على راى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما
فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله وملحوق باخرى فاذن هذا
الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب
قوله واللقاء المتوهم للمداخلة الى آخره اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف
الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه فانهما يتلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر فلا نزاع عن نفاته
وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض مناقض للحكم الرابع
المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي مناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك
اي ان كان احد الحكمين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ مناقض للحكم الثالث
فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة مناقض الاحكام الثلثة المذكورة وملخص هذا
الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها
بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام
منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذه تقرير
هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة
غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال
ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير
قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة ايضا الا انقسم ما في الحال من الحركة
فاذن جزء لا يتجزى ويتحل هذا الشك عند تحقيق ابطال المقادير على ما سياتي

[illegible] ومن الناس من نقله بقوله بهذا التالف [illegible] لكن من

اجزاء غير متناهية ، وبهذا بطل الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات

الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وافقوا على نفي الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا

بان الجسم يقبل انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين

ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو

حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس

النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل

فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من آحاد وان الواحد من

حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمات بها ان الجسم يشتمل على اشياء

غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل

على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا

به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا

ان يقولوا بهذا التالف ولكن من اجزاء غير متناهية [illegible] وقد تناظر الفريقان فلما

الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان

غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه

في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء الفرس

لولا الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون الفرس ابطأ منه

ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو

المشهور قوله ولا نعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان للواحد المتناهي

موجودان فيها : قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه

وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثيرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة

[illegible] المتناهي في العدد

فلا يكون موجودا في الكل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي

في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقة لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا

عدد اقل منه لكن يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية

فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة

لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يوجد منها

الى قوله بل عين العدد ، تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو

اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد ويكون وهذان قسمان والشيخ اشار

الى ابطال القسم الاول بان التالف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك

لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عين العدد اي بل عساه لا يفيد الا العدد ايضا ولم يقل

بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد

وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان

مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز

بينهما بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها

متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا

الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بين الامر على التجويز واقول عدم

الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقطة التي هي اطراف

انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة

بحسب مبادئها المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد

من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع

التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم

الشيخ بارتفاع التعدد بسبب التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم

فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة وكان
جسم هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية
جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزا وانما
تتاتى باضافة بعض الاجزا الى البعض فى الجهات الثلث حتى يصير المولف طولا وعرضا
وعمقا فيكون جسما قوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم
وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على
ما يكون له مقدار تاما مانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى
ان يضمر فى المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع
الجهات ولعل هذه الكلمة قد سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة
الكلام عليها اقول ليس لى هذا الاضمار احتياج لان الها فى قوله ولمكنت الاضافات
بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الاحاد التى تعود اليها الضمير فى قوله منها و
التاليف بين الاحاد وانما تحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان تفرض اولا بانضمام
الكثرة فى جهة ثم تحتاج التالف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل
الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم
الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير المتناهية فى جميع الجهات
وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما
تكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزا الى
البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين
بان كل جسم متالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه وقد بان انه متناهى
لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى
اصلا قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى
القدر الى متناهى القدر هذا ابطال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله

وكان جسم والجميع شرطية متصلة وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله وكان جسم كان
نسبة حجمه الى الحجم الذى آحاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها
قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع
تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزا المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم
اخر متناهى القدر مولف من اجزا غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى
القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف من الاجزا المتناهية وبين سائر الاجسام
الا بعد ان صيرة جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون بنسبة
الآحاد الى آخره هذا استثنا لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم المولف من عدد
متناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والتالى باطل
لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف
من عدد متناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لكنها كنسبة الاجزا الى الاجزا فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه
وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذ بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم
مولفا مما لا يتناهى البتة اذا وجب ان الجسم لا جزو الى قوله متصل
لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزا لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست حاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام
غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه متنبها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة
وهو ان الجسم لا جزو له يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل

الثانى هو ان الاجسام المتناهية الامتداد لا يجوز ان تكون متالفة من لا متناهى نقط ولوجاز
وجود جسم غير متناهى القدر لجاز وقوع تفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده
بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزما لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان
امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون
وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا
يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم
يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من
الاجزاء المتناهية التى لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه
منها فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان
يقال انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا القول وكانه
قال ومن الناس من يجوز هذا القسم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم
بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية
الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد وجب
امكان وجود جسم وذلك كله بحسب عرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا
وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم
يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد وجب امكان وجود جسم
ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون
عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب

ان يكون عدم المفاصل له لمانع خارجى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان
بل هو فى نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل
على ما ذهب اليه الفرقتان امر عقلى غير محسوس لما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا
فى نفس الامر كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره اى الجسم
الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
كما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون اما فى الخارج
او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم ليس اذا لم يكن بالفعل من احاد لا يقبل القسمة الى آخره
لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى
بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير
النهاية يعنى الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة
وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة
الوهمية وسمى الفصل بذ... لان هذا الحكم فرع على ما تقدم وهذا باب
اى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم
اطنبوا الكلام فيها والمستصر من شعبة القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ
القدر الذى اوردنا انك ستعلم ايضا ما هلة الى آخره قد حصل من المباحث
المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ويلزم من ذلك كون
المقدار القائم بالجسم الطبيعى اعنى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى
الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ويلزم من ذلك كون السطوح التى هى نهايات
الاجسام والخطوط التى هى نهايات السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام

التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك بعرضنا بقوله من حال
اتصال المقادير اذا لم نعلم من حال اتصال الاجسام ولم يذكره بصريحا لانه لم يبين
وجودها بعد ثم سه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة
وذلك لبطلانها في الخفاء فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة
منقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك
ان نسبة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك بوصفها
الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا لكانت السقف
ثلثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء ... قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا ... المقصود من هذا
الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية
المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي
تقابله رقة القوام والثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو نصاب
للجسم التعليمي وعلى ما تقابلها الرقيق من الاجسام والمراد هاهنا المعنى الاول والا
تصال تدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان
تفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على نصاب الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية
اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال واتحاد بالحاد ويقال للجسم بحسب ذلك متصل
والثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار يتحد النهاية بمقدار
آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل فالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة
الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول
المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي كيلا يتكرر والمتصل

والثخين على ما هو نصاب الجسم التعليمي والمتصل على ما هو نصاب الكم المتصل وحينئذ
يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان
القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف الاتى لا فوا لم
الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر
وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله لكما تستمعه الى حمله تارة كرة وتارة
مكعبا فاذا هو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم
التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع انه اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة
امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم
ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان
قيل لم نعرف ان الجسمية شيء يغاير لهذه الامور فانه لما لم نعرف مغايرتها لها لم
يمكن اثباته له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله لا لذ
يخصصه جوهريته ... وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك ... الانفصال اعم
من الانفكاك كما تذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية
الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال
معا انه اعني الوهمي لاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجي بيانه والصواب ان
يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا
لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار
انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر
ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فلا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين ... ونريد بالمتصل بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال

١٠٢

لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة
حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على
هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الذي
للجسم هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو كان المتصل بذاته ههنا على
الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرنا
ونريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا
وكذلك غيرها اعني الصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بالاول لان الحقيقة من حيث
المعنى للذي يتلبسها ويكون بعينه هو الموصوف بها وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز من حيث
اللفظ للذي نظرا عليه لعدمها ويسمى نظرا بانه ولا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم
هو تنها الانضالية عند طريان الانفصال فلا يكون من بعضها موصوفة بالانفصال فان الا
لا تقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ باقيا لعدمه ولو قبل الا
نفصال لكان الشئ باقيا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشئ باقيا لنفسه فاذن قوة
هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشئ بمعنى امكان
وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الا
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الانفصال
على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقول ههنا هو
الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل ههنا الصورة الجسمية
دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بعينه
فاسد مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف
اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ
حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى

لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه البنية لانا ان قلنا الجسم المتصل
قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس هو الاتصال فلا بد من شئ
آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات
ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بان ذلك المحل ليس
هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام
الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ان حال ما لا
يتصل بالفعل لا احتياج الى القابل لكون البرهان كلا وايضا النسبة على وجود القابل
للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا بعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود
القابل له انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يسبق وجوده وتلك القوة لغير
ما هو ذات المتصل الى آخره المتصل بذاته ما دام موجودا بالذات فهو ذو اتصال واحد
متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل
وحدث اتصالان آخران بالتشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
بعينه وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع
فاذن الشئ الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو
الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته
وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليست قابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة
بالانفصال فاذن الجسم شئ غير الاتصال يقوى على قبول الانفصال وهو الذي
يتصل وينفصل حتى بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الامر في هذا الباب ان نعلم انه

١٠٣

يعني ان تكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شي هو موضوع لهما وهو الجسم
مبني لا اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشي يجب ان يكون في ذاته
في نفسه لا متصلا ولا منفصلا حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون بحيث
يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضمام
شي ما متصل بذاته اليه حتى تصير جسما فذلك الشي هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي
هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق
يظنون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر زائد على مفهوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
ايضا ينبغي ان نعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال السبب المثبتة على اتصاف
المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد
الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توحد في الحالتين لكان تعدد
المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى محوجا الى مادة اخرى
ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة
بنفسها لوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح
الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى هي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما
على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وان لم يكن حيث
بالحلول اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية
فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام متحيزة فان ما لا يتحيز على سبيل
الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه
ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير ولعلك تقول ان هذا ان
لزم فانما يلزم فيما تقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما لحس كذلك هذا

هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم استند للتجويز بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض
الاجسام على كونه مفارقا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مفارقة للقابل فان
منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان
بالالة بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة
الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا
في الوهم ثم تتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في
الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شي من الاجسام
غير مفارق لما تقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او التوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى ولمخالفتها فيما لا تعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما
يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزوي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار
شي من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا
في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان
الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شي واحد في
نفسه مغاير لما يرا للطبائع وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه
وذلك لان الشي الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة
معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف واذا عرف
ان بعض احوالها الى قوله تلك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان
طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معروفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم
تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها
مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت لا الا طبيعة نوعية محصلة

تخالف بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة تكون باى اعتبارات مادة
وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بحيث تكون على ما
يضاف اليها اما فصلا واما مادة لانها مقول على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن
نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها
فهي وحدها لا يكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول
مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى تخالف بالفصول وهو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا
يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو
ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تخالف بالخارجات عنها فهي ان
اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية
غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها
ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم تقتضه
لاقترانها بغيره فلا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشكا ولا في ان الجسمية
طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها
والاشتراك في اللوازم لا يقتضى الاشتراك في الملزومات ونا تقض بالوجود الذى
يقتضى في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضى ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض
الجسمانيات في محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان الحلول فيه
لبعض دون الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم
مشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان
الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثاني ان الطبيعة

المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مر لا امكان المحل لعدم الحلول والشكوك التى
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية
متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل باعادة
او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال الى آخر الوهم
قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام
المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وفي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا
الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما تكون بالتماس والتجاور فقط والجسم
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر
والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال الشيخ
ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان
ذيمقراطيس ذهب الى ان البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسمانيات
الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء
الا ان تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان
الحجة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس
بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في
اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط
غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة

المذكورة مستنداً لهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانی الواحد الذی ذکره
الشیخ هو الذی سمیه اصحاب المذهب جسما بسیطا واحدا قوله فان خطر هذا السالک
فاعلم ان الشبهة الفرضیة والوهمیة الی قوله بین المتباینین هذا هو الشبهة المزیلة
لهذا الوهم وهو نا عننا والتشابه المذکور فی طبایع تلک البسایط بزعمهم وذلک لان الطبیعة
المتشابهة انما تقتضی حیث کانت شیئا واحدا غیر مختلف فالجزء الواحد لو هو من حیث الطبیعة
تقتضی ما تقتضیه سایر الاجزاء وما تقتضیه الکل وما تقتضیه الخارج عن الکل الموافق له فی
تلک الطبیعة لاشتراک الجمیع فیها ویجب من ذلک تشارک جمیع هذه الاربعة اما فی الامتناع
عن قبول الانفصال والاتصال او فی جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثانی حق
فان تشکل لنا البعض یمتنع عن قبول ذلک بسبب شی تفاد منه قلنا لا نزاع فی ذلک
وقد ذهبنا الی القول به فی الفلک انما المقصود هنا هو امکان طریان الفصل والوصل علی
الاجسام المفروضة من حیث طبیعتها المتفقة وذلک یکفینا فی اثبات المادة والشیخ قد خص
الشبهة الفرضیة والتی باختلاف عرضین الی ما یکون بسبب عرضین قارین والی ما یکون
بسبب عرضین اضافیین واراد بالقار ما للموضوع فی نفسه وبالاضافی ما للموضوع بحسب
قیاسه الی غیره وانما بسط القول بذکر هذه الاقسام لان جمیع ما یجوزونه بین ان کل
قسمة من هذه یحدث اثنینیة فی المقسوم ویکون بعد القسمة طباع کل واحد من ذینک
الاثنین وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما یخرج منهما مما یوافقهما فی النوع والماهیة غیر
مختلف فیما یقتضیه وانما قال الطباع کل واحد ولم یقل طبیعة کل واحد لان الطباع اعم من
الطبیعة وذلک لان الطباع یقال لمصدر الصفة الذاتیة الاولیة لکل شی والطبیعة قد تخص
بما یصدر عنه الحرکة والسکون فیما هو اولا وبالذات من غیر ارادة ثم ذکر انه یلزم من ذلک
ان یکون حکم المتباینین فی قبول الاتصال حکم المتصلین وحکم المتصلین فی قبول الانفکاک
حکم المتباینین قوله اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبیعة الامتداد لازم او زائل
هو ما اشرنا الیه من ان بعض الاجسام یمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج

من طبیعة الامتداد مقارن له ولازم له کما فی الفلک وزائلا کما فی الاجسام الصغیرة الصلبة
مثلا وکانه جواب لسؤال منهم هکذا الیس جزء الفلک متصلا عندکم بالجزء الآخر منه مثلا وممتنعا
عن الفصل ولا یجوزون انفصال الجزئین منه واتصالهما بالغیر مع اشتراک الجمیع فی مفهوم
الامتداد فلم لا یجوز مثل ذلک فی البسایط المذکورة فقال له انما ذهبنا الی ذلک
لمانع وهو ان الصورة الفلکیة اعنی النوعیة امر مقارن للامتداد الجسمی مانع ایاه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغیر وانتم فرضتم البسایط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها من
حیث هی عن الاتصال والانفصال قوله ولعل هذا العایق اذا کان معناه ان
کل نوع مادی مستلزم للامانعة عن الانفصال بحسب الطبیعة فمن المستحیل ان یتعدد اشخاص
فی الوجود ای لا یکون فی الوجود منه الا شخصا واحدا وهذا معنی ان نوعه فی شخصه وذلک
لانه لو وجد منه شخصان لکانا متساویین فی الماهیة وکان کل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفکاکی الحاصل بینهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حکم کلی نافع فی العلوم الطبیعیة قد
انجر الکلام الی ان ذکرها انما جاب هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة
الشیخ مبنیة علی ان الاجسام متساویة فی الماهیة وهو ممنوع لما ذکره من قبل وذلک سهو منه
لان الشیخ بنی حجته علی ما سلموه من کون البسایط متساویة فی الطبع واعترض ایضا بان
الامتدادات الجسمیة غیر باقیة عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهی امور متشخصة ولعلها
مع الماهیة المشترکة من محلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع
ممکن واورد اعتراضات اخر تجری مجری هذین قوله وکل نوع یحتاج ان یکون له
اشخاص کثیرة الی قوله والعایق عنه لازم طبیعی هذا الفصل لا یوجد فی بعض
النسخ ویوجد فی بعضها مشروحا بالاشارة وفی بعضها مالنسبة وفی بعضها بلا ترجمة
ولعله کان حاشیة فاثبت فی المتن سهوا وذلک لانه تقریر للمسألة المذکورة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح فی شرحه کل ماهیة اما ان یکون نفس تصورها مانعة
عن الشرکة واذن لا یحصل منها الا شخص واحد ولا یکون واذن یکون تشخص الشیء الذی

يدخل منها في الوجود زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص
واحد لا يقبل الانفكاك والا يلزم الخلف وفي مقصد هذه القضية نظر لان للماهية المعقولة
لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه
ليبين لديك ان المقدار من حيث هو مقدار الى آخره   يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسألة تفريع على اثبات الهيولى
واذا لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط بيانها هاهنا والمشهور عند
الجمهور ان العظم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه منفشة فيندمج او ينحل بعض الاجزاء
فينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فاراد الشيخ
ازالة ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا
لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها
من الخلو عن مقداره المعين بسبب تفاوتها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد فلذلك
قال الشيخ ولا يستبعد واحترز من الفلك بقوله ان لا يختص في الاشياء ويوجد في بعض
نسخ بعد قوله ولا صورة حرمته له وليكن هذه هي الهيولى الاولى فقدها بالاولى لان مادة كل
مركب يكون هيولاه وان كانت جسما   يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملأ
او خلا ان جاز وجوده الى غير النهاية   هذه مسألة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم
الطبيعي وهي ايضا مبدأ وجود الى غير النهاية لمسائل اخرى منها مسألة اثبات تحدد الجهات
كما يأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما
يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسألة اورد ههنا
وتدل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل
الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية

لا ينفك عن التشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول
عليها المتاخرون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من
سادسة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد
محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولو تبعت
الصورة الا المادة فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسألة اعني اثبات
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد المتناهية لو لم يكن ممتنعا يصح ان
يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما تزايد كساقي مثلث يمتدان
الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه نصف ذراع والثالث زايدا على الثاني
ايضا نصف ذراع وهلم جرا ويعني ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد
بينها المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول لانه لو اما اذا نصفنا خطا وجعلنا
احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى
غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات الغير المتناهية
كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه
لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف ثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة
لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او
متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثال موجودا في الزايد اخار الشيخ المثال الذي
ثاني حصول الزايد لبيانه انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بعد لكنها
الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته
جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى الكلي فنقول لما قد الحالى في صدر الفصل

الجملة المتناهية الى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال نقوله وهو ذلك المحدود
اى ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يحصر
بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشارح لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله يعني انه يكون هناك الى آخره ومعناه ظاهر
قال فان تلك الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد
فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا
فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نشير الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير
المتناهية لكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين
فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان
وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه
فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد
اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا وقد فرضناه غير
مشتمل عليه هذا خلف ثبت ان الشك المذكور لا يرد على هذه الحجة اقول هذا القسم الذي
فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع منفصله غير واضحة اللزوم فان يطرق خلل الى هذا
الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اخر هذا الاعتراض اثبات هذا المعنى المعروف ذكره
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان
يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر
كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ
لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد آخر او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا
قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد

الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها
موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع
كونه محصورا بين حاصرين والثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان
فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد
آخر فهو آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يفضي الى اقسام
كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المنفصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل
عليه بعد آخر جملة لا زيادة هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهنا لعدم حصول
كل زيادة في بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الاشتباه
هنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد لكون الكل
حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى
يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية :: الوجه الذي يستعان
فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يجب ان
يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة تسامتها القطر
ويستحيل ان يوجد وجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا
يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى
على ما بقي بعد ان نفصل من الجهة التي تناهى فيها قدر متناه وبيان امتناع تساويهما
لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق
فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين وهما مشهوران
قد مر ان ذلك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فيبين اولا لزوم الشكل
للصورة بتوسط التناهي ثم يبني البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان تبين في

تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ما هيته من الكيفيات المختصة
بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة الشيء
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله
فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله
اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور
غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزم الشكل من حيث انه في الوجود
لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فالحال اما ان يكون هذا اللازم عرضه
ولو انفرد بنفسه عن نفسها وتحققه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موثر فيه او لاجله
بسبب الحامل والامور التي تكتنفها الحامل قال الفاضل الشارح تركب الجسمية
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لا نه
الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضائه ما تقتضيه الجسمية وان لم
يكن لازما يستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون
كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس
الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان نفذ اللزوم فيهما بانفراد الامتداد وشبهه
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها وبظهره تشرح القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه
ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتساوت الاجسام الى
قوله ما يلزم كلها هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه
حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل ونحوهما
المحتاج فيها الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس
المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
الكيفيات المختلفة المقتضية لذلك والحمله بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم في المقادير
وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي
لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب
وذلك ان هيئة التناهي امر عرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض
ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار
وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا
الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل
بان وضعها بالفرض يستلزم رفعها الا بان يكون فرضها ممكنا من حيث الغرض ويلزم
المحال من جهة تشابه احوالها بعد الغرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على
التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في
هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح
والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مفارقا لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركب وقبول الانقسام والانتقام والكلية والجزئية منفعلا عن
الغير والغير فاعترض عليه بانه مع ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة وحرم
اللفظ به قولا فقط ونقض قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه
المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما وادعى
ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيها بالجملة الناظر
لا على سواء فهم كلامه حاشاه عن ذلك واذا كان تشابه جميع الاجسام ظاهرا

من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات بعينه او ما
يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشي الذي يصدر عنه التغير في غيره
ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب
المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله الا
بالعرض بعد حصول صورة الكل جزا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزا للكل بعد
حصول صورة الكل اي لما وجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل
المعين اوجب ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شكلها لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل واختلف
النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل مخفوضة لكون المحمول مضافا اليها والاخرى
مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل
وهو الاصح وفي بعضها لم تكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود
الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون
فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى
الذي قوله فهذا له عن عارض ومانع الى قوله وتخرا بها اي هذا الحال للفلك عن
عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء
مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور
وحسب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتخربة معها الطارئ الانفكاك
عليها قوله واما المقدار لو انفرد الى آخره يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن للكلية
والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل
والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك واختلف النسخ
ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابلة وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابلة
ونقد برقيله لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها الا من علة

ولا قابل هناك فلا اختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها شي من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما
يعني المادة الى احتياج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني
الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وذلك ههنا لان الفلك فيه ما
هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم مع ذلك اللحوق ان
خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية
والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في
محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية
والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة وحدها تخالف فيهما
من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها
اولى بان يكون كلا منه قلنا ولكن تقدمها في الوجود وحده سيأتي المفروض عن المادة
الجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتخلف غيرها من الصور
والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء
متقدمة ومتأخرة به على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلافاتها
الى المواد ولم تحتج الى غيرها قوله هذا الحامل انما له الوضع من تلقاء اقتران
الصورة الجسمية يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما
مستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة نتبين عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه ناقض
للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما تلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها
كون الشي بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشي بحسب نسبة اجزائه
الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة

الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وسيجيء منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى ونعينها

على ما سيأتي بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو

كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق

وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما

ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة

وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله

وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع

منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع

انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من

المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي

وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة ممتدة اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من

قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا

او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى

او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير

الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل تقسيما آخر لان

الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مأخذا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى

لو كانت ذا وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات

وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط

والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل

والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا

فهي ليست نقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه

لم يحتج فيه الا الى التنبيه قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة

فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها

وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى

بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ

ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تتحصل في موضع

من المواضع او تتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان تتحصل في جميع المواضع او في بعضها

دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا

محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون فان لم يكن اولى

متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا

لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وهذان قسمان وهما ايضا

محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين

الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله

فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها الى قوله بحسب هذا الفرض هذا

بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا لا

يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة

فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك

وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى

نظيره في الوجود وهو ان يكون في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في

موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع

هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج القسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فرض لها وضع

ثم فسدت صورة الجزء بسبب ولحقته صورة الماء مادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة

اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل

هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن ههنا

نحو فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة الى آخره : هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يحصل
الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي
نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها
بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء
كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي
تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية
مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره تقتضي اولوية فلاجله هذا الخص الفرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه
هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واحدا لاعادة بحسب الصورة السابقة اعني
في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء يقصد الموضع الطبيعي للماء الوجود
الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع
المائي الى الموضع الاول تخصص ذلك للموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله
بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو
سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو السبب لتخصيص الموضع
الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لا نا جعلناها مجردة الى الفرق
بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول صورة الجسمية في الهيولى
المجردة ويتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل
بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابق واعلم انه فائدة ايراد النظير بسد باب
للمعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها

الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع يمكن ان يعارض بحلول الصورة جديدة
في الهيولى والكائن تقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه تخصيصه باحد المواضع هو
الوجه في تخصيص الهيولى المجردة ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثمة
وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء المكان
الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة والوجه في تخصيصها هو الوجه في تخصيص الهيولى
المجردة باحد الاحياز الممكنة يجاب بان الوضع السابق ايضا يقيد تخصيص اقرب الاجزاء
منه بذلك وههنا اذ ليس له وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان
اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام
اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول
في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة
باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق
اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكك بتجويز اتصاف
الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي لحدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة
بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهي غير متجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة
فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية : وفي نسخة الجسمانية
وفي نسخة الجرمية : ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما
ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين
الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس
بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على البينة لفساد القسمين المحدودين

١١٤

والقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى
المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على
ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان
المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة
بالصور فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية والهيولى لا تخلو
عن صور اخر وهو مبدا اثبات الصور النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام
انواعا واعلم ان مطلق الحلول يجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما
كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور متقابل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب
ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ
ههنا لفظة تدل على تبدع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي
بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع
انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا وكيف ولا بد من ان يكون الى
قوله وكل ذلك غير مقتضى الجسمية اى وكيف تخلو الهيولى منها مع امتناع
خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة لانها
وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات
وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي لها حيث تطلب بقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما
تقبله كما سبق في علم ما بعد الطبيعة فلها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق متساوي نسبته الى جميع الاجسام
ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول
الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع
ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور وكذلك لا بد
له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص الى آخره الجسم يمتنع ان يخلو
عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعين ثم ان كل جسم يجب
ان يختص بمكان او وضع متعين تقتضيها طبيعته على ما يجي في النمط الثاني
فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين
وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان
وجعل الوضع قسيما له ليلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في
مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها
فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية
لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويتحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق انا هو غير حصوله في ذلك الاين
ومما يوضح ذلك تفاوتها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي
لسهولة شكل الماء ولردة الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي بان خرجه
او اصعاده بالقسر او بكسبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا
الى غيرها من الامور المختلفة وان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى
اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات تسلسل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مشاحة

على الشخصية الا انه ينبغي ان ننسب اليها تخالف الاجسام انواعًا وصدور الاعراض المذكورة
لتلك الاستعدادات ولا الموادكذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور و
ان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لاحالة
ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا
ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم حال وليكن المحل سببًا للاعراض
اللازمة من غير توسط الصور واضاع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون
بعض تلك الصور اعدامًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته فان
من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته وبالعدم بجواز ان يكون عدمًا
والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها
مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه
الصور فيه فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس
فيقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها لا تلزمها
صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع
كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدامًا فغير معقول لان الاعراض
المذكورة ليست لعدمية اما اللازمة فظاهرة واما المفارقة فعلى ما سيعين في مواضعها و
الامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة
الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية
فاذن لم يكن صورًا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مبادئ لاعراض مختلفة غير
مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب
من غير ان تصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن
الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من
شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن
الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط تختلف
اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة
وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا
حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاختلال الذي اوجبه هذا الفاضل
واعلم انه ليس يكفي ايضًا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب السابق
المذكور الى آخره. فاشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما
اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى شيء
آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما
عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابًا عن سؤال يذكر
على دليلين قد مرا اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم
المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل
ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان
يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل
صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب
هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله
لا يكفي ايضًا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية: اي حتى يتشخص لانه ذكر ان
الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار
لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يختلفا وجود المادة القابلة للانقسام
بل يحتاج فيما يختلف احواله اي احوال العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات
اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علة للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علة تفيد

تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي
ان نقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفًا لا متفقًا
لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص
من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل تتعدد وجودها لصيرورتها بانضيافها الى سائر العلل عللًا لا
تتماثل وتوحد بالمعات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية
والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان
جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية وهذا سر عظيم
تطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بذاتها زمانه وانه
لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببًا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك
الاسرار السببية لوجود مبدأ قديم تفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود
جسم متحرك الحركة المتصلة على الدوام وسائر الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على
ما هو عليه في نفس الامر واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة الى آخره يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولًا
الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان
تعالى لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة
الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون ولا
واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة لعتاقيم فان
الصورة للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون الة وواسطة
للعلة تخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة تكون
جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة

اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك
العلة تعلقًا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لا
حدهما بالاخر بل يمكن فرض وجود احدهما منفردًا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر انما يكون من غير ان تقتضي الارتباط بينهما
ثالث و يمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اعني
باب قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للاخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح
لكن العلة الفاعلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول
ولما استحال ان تكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي
بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية
بالهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة علتها وقسم هذا القسم الى الاقسام
الثلاثة التي ذكرها الفاضل ونفى القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة
للاخر منه على ان ما ظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو
ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل
بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما
اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فوائد منها انه قال في انه تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في
ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها على من حصول الاسباب

ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك
لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متاخرتان عنها فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة
الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا اذا
وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب
المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول عنها ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه
وقع فى عبارته توسع ما وتحقيقه ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى تقاومها بالفعل اى فى تحصيلها مفتقرة
اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما تاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك لا تاخر صفتها عما
يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى تقاومها الى مقارنة
الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو
عن الصورة وهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا
يكون لاحدهما تاثير فى الاخر بل يكونان متصاحبين ثم انه كان ولا بد من الافتقار
فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتى ابطال الاحتمالين
واقول اما تلازم المتضائفين فسيبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير
فى الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد
بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علته قال والفرق بين الالة
والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس ولان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف
على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هى
ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلول بعيد له لعلة
من حيث تعاسى الى طرفيه واحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة
قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره
اشارة الى القسمين الاخرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واشار
بقوله وليس احدهما اولى ان يكون متقاما به الاخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السوآء والاستغناء من الجانبين على السوآء واقول لو كان
مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا معنى للتلازم بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة
الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ثالث
تنبيه على ما هو الحق فى ذلك ودفعه لذلك القسم الى القسمين قال ثم ههنا اشكالان
لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم
ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال
قيام كل واحد مع الاخر وبالاخر من غير استناد الى ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان
المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان فى الوجود
الثانى ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر
فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد
به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة
وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول وهو ما ظنه الجمهور
وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتى ما به يزول السهو والشك الثانى غير وارد لان
الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما اشارة اما الصور التى تفارق الهيولى
الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر الى آخره
صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى اذا

تكونا قبله لجسمية او معها ولقايل ان نقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة
عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم
متاخر عن الجسمية التي هي جزئه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال
انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشي لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم
تكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم
اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شي
من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان
يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق
بالتناهي والشكل بل لها انها لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة
محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى
الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال
الرابعة ان التناهي والشكل من توابع المادة وتقريره ما تقدم قال اذا عرفت هذه
المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على المع الصورة على
المتقدم فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة
مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقايل ان
يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل
ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة فانه بعينه في كونها شريكة العلة
اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى واما
لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة
قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة
شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها
على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرنا وعنوان السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة متصلة الوجود
سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة
بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي
هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على
السابق سابق قوله حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض
النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى
الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل
ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان
العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل
ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر
الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا ساير ذاته ذات العلة و
ان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم
منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع
اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه فانا نقول نتوهم انه
اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة

وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثنا الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا
عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون
ملاقيا لها مثل سلمنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم يكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستحيل ان يكون الشيء علة لوجود ويكون حقيقة تلك العلة
تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة
لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من احوال
المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات
المفارقة عللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات
لوجودها مثل سلمنا هذه لقوله ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
الذي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان
المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا
الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال الشيخ في الشفا
في الفصل الرابع من ماشة الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون
بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود
الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا وظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما
داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما

بيان ان الشيخ لم ذكر هذا الفصل في اثنا هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ
ان يذكر ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة
بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى
وذلك الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل
لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة
يكون محتاجا الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا
الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود
الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت الاشيا التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن
وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة
فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان
يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا
الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة
التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ
في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة
بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود
الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير
لوجود الهيولى المعلولة بحسب اللوازم جميعا اشار قبل الخوض في بيان ... له

ذلك الى ان هذا التقدير مما ينبغي تحقيقه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة
للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة
المشخصة التي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما تقارن وجودها فكيف يسبق على ما تقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات
عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو
كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر فقال المعلول المقارن
يجب ان يكون معلولا للماهية لا الوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا
له في الوجود بلى قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة ونحو
الامور فاذا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان
ليس ايضا من احواله المعلولة لماهيتها على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا
لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكا لها
كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف
المعلولات بانها تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من
الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن
وفي الخارج معا بقوله فان للوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود ولما
فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا
ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه توكدها وتبين حقيقة
الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد
الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه كما مر في

المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه كما مر
في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى شيئا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة
السابقة بتمام وجودها للهيولى وهذا محال فقد صح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى
او واسطة على الاطلاق اقول وهذا بيان الخلف وتقريره بقوله ما به تتم وجود الصورة
ان التناهي والتشكل كما مر به تتم وجود الصورة لا ماهيتها فانها غير متاخرة عن ماهية تتمة وجود
الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر قوله ولذلك نقول اذا كانت الهيولى محتاجا
اليها ان تستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الحال
انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود بل قضينا بالاحال انها تحتاج
الى وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا الى الكلام الفصل قال
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود
الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة
الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء
بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال
ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت
بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة محتاجة
ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة وبطل حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث
هي صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة ومحصلة في
الخارج يكون متاخرة عن الهيولى هي السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد
من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود اي لم تقل انها
العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاحال
انها تحتاج اليها في وجود الشيء يوجد الصورة او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى

الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين متخصص وتتحصل الصورة بهما ادمعهما
موجودة لكن الهيولى قابلة لها فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة
المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد
هذا الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احديهما على الاخرى من غير ان يلزم الدور
قائلنا ... انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم
المادة موجودة فمعقب البدل مقوم للمادة لا محالة بالبدل وليس لواجب ان تقول ومعقب
البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت ما قامت لان الذي تقوم فيقوم متقدم
متقدم لقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قامة اقول يريد
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة
او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها
ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن
زوالها عن المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا
زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم تبق المادة
موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة
الزائلة بالصورة الحادثة مقوم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه
لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول انه
يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى
مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة
للهيولى فيلزم ان تكون كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك
ان تدبر الا قامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان
الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كان الحجة
المذكورة في امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وشك آخر وهو ان في قوله فمعقب البدل مقوم لا محالة للمادة بالبدل ليس بحق على الاطلاق فان الجسم
لا ينفك عن اين ما وشكل ما وتقدر ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار
معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار ويكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه
الاعراض صورا مقومة للمادة قلنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقوما للمادة بذلك البدل في
اوضح ذلك لكان الشيخ في بعض الاشياء بالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لا ستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة
لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بيّنه هو
اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار بقوله على انها معلولة من
جنس ما لا ينافي ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل
واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل الهيولى من حيث هي هي
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي
الفاضل الشارح فيحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الاول
الذي اورده الفاضل الشارح فجوابه ما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما
الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لاجل كونه حسيا بل في
وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما
محتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما
قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانها
مقومة للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقومة وليس كل مقوم صورة
بل المقوم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتقوم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اتات
اعراضا ذاتها انما هي ... في جسمها بل في تخصيصها العارضة لجسميتها ولذلك

صمت كشبهات الجسم فاذن النقض بها ليس متوجه واما قوله قلنا ان معف البدل لا
يجب ان يكون مقفا للمادة وبذلك البدل فليس مبنى لما ذكره لان الذى ذكره لم يقتض
الاكون معف الالوان مقفا للجسم المتشخص بالالوان وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة
ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما نقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما
بالوجود على الاخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك شى آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اتيا
بالاخر مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم وانما يكون اقامة كل واحد
منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثانى راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو
الذى جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التى اوردها هو ولا يجوز ان
يكون شيان كل واحد منهما نقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر لجوز
ان نقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات
كل واحد منهما تأثير فى ان تتم وجود الاخر وذلك ما تقدم بطلانه وهذا هو الذى يكون
الا فاضة فيه مع الاخر وحمل الفاضل على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها
هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من
الشيئين اللذين يوجد كل مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو كذلك الاخر بوجه من
الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما مفردا عن الآخر وان تعلق
فلذات كل واحد منهما تأثير فى ان تتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه
والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا
من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى ان يكون
بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان
المطلوب ههنا بيان ان للشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر يجب صحة
وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم على الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان فكيف
وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة
الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا والا لزم
من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا
دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا
عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على
ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس
اللفظى واما المضافان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان اذا وجدت ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخرى
تلك الصفة هى التى يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما يحتاج لا فى ذاته بل فى صفته
تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا انما اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف
المشهور حدث حكمان كل واحدة منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى
كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الحمل الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون فى
الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخرى على ما ظنه
ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التى يكون بين المضافين ليست من جنس
ما تقدم بطلانه بل هى معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة
تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور
تخالفها من وجه وهو كون الصورة لتقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما
تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين على اخذهما ولذلك
احتيج مع تعقل الصورة الى تبيين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان المصنف تعرض
لما قوله فنعنى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا يكونان فى درجة التعلق والمعية سوآء قوله تدبيين فنها ان

اللازم ينقسم الى ما يكون المعلول فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى
ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير بقى الاول وهو الذى قسمه
الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل
منها اثنين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله والصورة فى الكائنة الفاسدة
تقدم ما يجب ان يطلب كيفيته هو انا خصصنا الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم
فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح
بها فى الفصل الثانى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى
من حيث هى صورة ما لا من حيث هى الصورة متعينة فانها من تلك الحيثية متغيرة والوجود
كالهيولى [illegible] انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الثانى وهو ان يكون الهيولى
توجد من سبب اصل وعن معين يعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل
القسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق صرح به فى هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجبناه فى الفصل السابق وهى ان الشىء الذى شارك
الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا لانه المستمر الوجود المتحفظ لوحدة العلة
على ما هو والفاعل انه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد
الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتقيمه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها عن الجسمانيات والابعاد بعض المحالات المذكورة وقد
سمى عقلا وسمى ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقب الصور فهو السبب الذى يقتضى
تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو معين سبب الاصل انما يفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المستمرة الوجود
وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقب الصور لان حصول
الاستعداد لا يكفى فى وجود الشىء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج
مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكر هو ايضا فى كلامه ووجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل
بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل على ما مر والعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة
الصورة ينبغى ان يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا فى المعين من وجه
ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون تقدير الكلام هكذا
عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقب الصور ويكون فاعل التعقب
هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثانى بتوسط
المعين الذى هو الصورة فهو اصل فى العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا بقوله اذا اجتمعا تم
وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة لان العلة التامة القريبة
هى مجموعهما وهو مستمر الوجود وعلى ما مر فاذن الصورة الفائتة شريكة للسبب الاصلى فى اقامة الهيولى
بما شاركه الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل بما لحاله من الاحوال
النوعية [illegible] ويتشخص بها الصورة وتتشخص هى ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام
غير هذا المحل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى لوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا
معنى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة متشخص
تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ان كل واحد منهما اعنى الهيولى
والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص
الاخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام
ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على
تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هنا اقول تشخص الهيولى

بذات الصورة معقول فان الهيولى انما صير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين
الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة
لا يعقل مفارقته لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان لا يكون
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى من حيث هي هذه الهيولى
من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا
للتشخص بل تحقيقه ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي
يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فصورا للنوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة له لكن الفاعل
هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى واشباهها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة
يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي قابلة
لتشخصها ويسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح
ان الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوجد بلا شرط الاطلاق
والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل
اليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير
موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانها امران عقليان
ولا يصح الحاق الامور الخارجة من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي
عقلية [illegible] او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما
كالاخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك عن هذا اصل محقق وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا
رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة
يدك وان كان معه لم يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت ومما اعني
الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابها ووجودها
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو سبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من
الآخر وهذا الشك لا يختص بها بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة
ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات
بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في
جانب الوجود وايجاب العلة مما يوجد معا معها اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من
وجود المعلول [illegible] يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته
في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي لا تفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان
حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى
هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور واما لعدم التلازم واما
ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اخر يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا
تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان
الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يبقيها بدل ومعقب البدل
مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان
كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص
بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وبتفاوت الحال فيهما ايضا شيء
آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجة الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت [illegible] الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيطة ينتهي بخطه وهو قطعه والخط
ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح

والخط وتشمل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك دبما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وتعقيب مباحث البا[قية] فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث شمولا عليها : واعلم ان الجسم في قوله الجسم متناه ببسيطة هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضا بتوسط التعليمي وقد اثاد بقوله الجسم متناه ببسيطة اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي الى ما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال متناه ببسيطة لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط للجسم خطا بل هو الذي به تناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امورا ولها ماهية السطح الذي هو المقدار المنفصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهاؤه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ويستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان الجزء سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى

ذي النهاية والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا من ماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته ما لفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليها او لكون تصور الشيء غير مقتضى لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين لذاتهما ليسا محمولين على الجسم فتبين انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي اللاحق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما لا اولا فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يعلل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو منا[قض]

الحكمه عن قريب ما بها من الضاف المشهوري فلعله بني ذلك ثم انه اخذ النهاية مادة مع السطح و
جعلها بذلك الاعتبار مشهورية ومادة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقته فكيف ساغ له ان يجعل
اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل
الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف خبط في كلامه وما سالى ان يذهب ما حققناه
من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم او لاتم السطح ملزوم ذلك الانقطاع ما ناتم يعرض لها
الاضافة باعتبار من يزيل هذه الشبهة ... واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او
قطع فموحد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة
ولا نقطة ... ويدبيان ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا
يعرضان لها مع عدم التناهي ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع بعونه
الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متسا
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
الخط متساوية والقطبان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها قطبان لا يتحركان وما يقطعا
ويقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة الذي يتساوى ابعاد جميع النقط
المفروضة عليها من القطبين ويتبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبا
احد امرين اما القطع واما الحركة ... فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة تامة
بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه
لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الاعدد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او
تجزيه ... واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه ساغ ان يفرض فيها نقطة مركزها
يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه ساغ قسمته فيها ... يريد ان للدائرة لا تصير
مركزها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار

انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات
المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركزها في وسط الدائرة
كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا
وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان
يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل فيلزم
من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام
واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كل فرض والفرض لا يرتفع بوقوع
اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء
مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم
جرا وهي متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان نقول انها
لازمة وان لم يفرض لان تقرر المنتصف فرض فضلا عن اللفظ به ... وانت تعلم من هذا
ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وتدحقق هذا
اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخيل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة تقدم فرض
لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها فاذ عهدنا ان هذه
الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المتدئ من شيء غير حقيقي لانه
تخيلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح ... ما اسهله ما ياتي لك تامل
ان الابعاد الجسمانية متناهية عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف غير متخرق وان ذلك

للابعاد ولا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض : قوله بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهو المسئلة وما بعدها من الطبيعيات خلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة هنا لتعلقها بالمقادير وليتبين في الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في
جسم واتفق له غير مستنتج عنه تذكر للاستقراء الذي اكتسب المعنى هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم
وما شاكله فان من توقف في هذا الحكم اولى ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك
للابعاد لا للهيولى ولسائر الصور والاعراض فانه ايضا منبه على ان الهيولى وسائر الصور
والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات
ولا شك في ان عظيمين يحتمان ما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول
بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزءه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك
لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي لا على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث
الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث
الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط و
السطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم مشترك
في المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير [illegible] انك تجد الاجسام في
اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما
محدودة القدر وتارة لا اعظم وتارة لا اصغر يعني ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها
اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها الخلاء لما
تقدم ثانيا ان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما
يقال لا شيء محض وان كان لا جسم : قوله ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم
انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام
بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد
جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف

الخلاء الذي بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا او لا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل
في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينها بتقدير الخلاء
الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتعدد فيه اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع
بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف
الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم اعني
الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس جسما فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى
وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية [illegible] واذ قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا
مادة وبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت
الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما منها ولم تثبت لها بعد مفطور فلا خلاء : قوله ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت
في الفصل المتقدم احدهما ان المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما تبين في باب اثبات الهيولى
والثاني ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد واذا اضاف الاولى الى الحكم
المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس
بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية
اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه
ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن
ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما منها اي من الخلاء ولم تثبت لها اي
للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يشتمل على
مقدمة لم يسبق قبله [illegible] ولقد ناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة
في مثل قولنا يتحرك كذا الى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا : قوله اثبات الجهة
والجهة هي التي يمكن ان تقصدها المتحرك الاتي على الاستقامة والاشارة الحسية في سمتها و[illegible]

الثانية انها كاستحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح للمشابهة من وجهين

احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات و

الاطراف كالخطوط والسطوح فهو شابهها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة

مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود

اشارة اعلم انه لما كانت الجهة ما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب

ان يكون الجهات لوضعها يشار اليها الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع و ليست

من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وفيه قياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين

في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين هذا القياس ايضا

ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يناسب التقديم فان ثبته في نفس الامر

موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية

لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها

خارجا عن ذلك لكان اليها التوهم فهي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة

فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فلم يقف

لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة

فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة في

ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف به للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان يحرص على ان نعلم كيف يحدد

للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد

بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على

المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين حقيقة ذلك بوجوب تناهي الامتدادات بطرف الامتداد

بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل

ان يقول انه قسم الحركة الى حركة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب و حركة

بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها

فغير حاصرة فان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه والمراد فيه لا يصح الا بالقياس الى ما لا

ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة

يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة جزء

المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة ولقائل ان يقول ليس من

شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتخيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض

فان اخل هذا وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وانما ما سلكت به غرضا وفي الغرض اما

الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة ما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخى بلوغه

او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما

الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول

لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما نتلوه هذا الفن من الكلام الوهم هو

شك في كبرى احد القياسين اللذين استشهد بهما بوجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود

وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض

انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى

تخص ما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود

وهذا هو الفرق والثاني في الزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان

الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوق بنا فانا ما سعينا الا

لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على

ان الحق هو الفرق النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى

والثانية الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو

اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة

اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون

الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فما لنا وتحصيل ما يشير ذلك

١٢٠

فلنعدل عما سواه بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك بل اذا اتفق جسم
محدد الجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات
الى نقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قائمة اعنى ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد
طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا والانسان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان
باعتبار طوله قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله
والثانى طرفا الامتداد العرضى ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلى اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله والثالث طرفا الامتداد الباقى ويسميها باعتبار
قامته بالقدام والخلف القدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير الحيوانات والاجسام
فى الفلك على هذا النحو وهذا باعتبار ما هو غير ولحب ما هو قائم بعض الامتدادات على بعض
فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان
فى جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول
وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فتعدد جهاتها عدد حدودها
النقطة والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطوط والسطحية ان لم نعد
مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تتمة على ما قررنا من ان المفروضات ان الجهة
طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هى اطراف السطح
ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو الفوق والسفل
والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان
قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالعرض وليس الفوق والسفل
كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه
من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما قال الفاضل الشارح جعل

الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا
وهكذا فى القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال انما الفوق والسفل
لا يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفى
قطر للارض يقتضى ان يكون ما يلى راس احدهما يلى قدم الآخر ولا يتبدل لان ان جعل
الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم
ما يلى راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس
والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله وشبه ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يمينا
والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يشير بذلك الى القدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم
يذكرهما وبما يشبهها ان اليمين يتبدلها بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله
فيما يلينا يشعر قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون
تشبيها بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسطه سمته
قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة
ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعدل عما بالفرض الى
ما يلينا وزعم ان الامور الفرضية لا تنضبط ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يحصل جهة مخالفة لجهة
اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والحد الواحد من حيث هو كذلك فانا نفرض منه حدا واحدا ان افرض وهو ما اليه
آخره تقرير البرهان مع محاذاة ما فى الكتاب ان نقول قد ثبت ان للجهة ذات وضع
فالجهات المتعينات بالطبع يكون تعين وضعها اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء واما
فى شئ مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة

١٢١

سائرها ولكون المحدد فيهما بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع واحس تحت

فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك الشيئين شي مخلف خارج ما تشابه وذلك الشي

محاله يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان

يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث

هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا

لان كله امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثاني بالطبع

فانهما اضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد لا

ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل

هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول

وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة

احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحدد بالعرض لان

المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يحدد

باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد عن محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان

المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل

لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه

فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين

معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة

منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد

الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر فما يمكن فان الوقوع في

كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد

وهو ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين

دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا تسلسل ولما

بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه

اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحالة الموجبة لتحدد متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات

جسم واحد يحيط بالاجسام ذوات الجهات [illegible] كل جسم من شانه ان يفارق موضعه

الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه اذا فارقه ويرجع اليه

وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة

لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا اما بالعلية

او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه

على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما

ان لا يكون من شانه مفارقته موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك

والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون يفارق

موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك منها لا محالة

ومثل هذا الجسم لا يجوز ان تتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته تتحدد عند وجوده

فيه وعند لا وجوده بل يكون تحدده لا محالة حتى يصح منه ان يخرج عن مفارقته ويطلب معاودته

ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي

يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متعدد اما على الجهة لانه لا يتصور

ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن

الجهة واما مع الجهة معه امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة للجهة

متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه هو معا على

الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان

الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية

او بالطبع فهذا معنى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه

فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه

الحركة من الحيز نفسه الى جهة والجهة انما تتحدد بالغاية والفائدة في تقييد الحركة بان تكون
من الوضع الطبيعي واليه تلك الجهات لا تتمايز الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لذاتها كيف كان ولا
لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات
وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم
ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات
الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم اخر كما مر بل من حيث
هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع
فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث امتناع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد
القسمين واصلا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل
الشارح ان الاليق ما ذكره في النمط السادس في بيان الحادث ليبنى عليه التحرك
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن
وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن
مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان
كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا انفكاك
يريد ان يبين اثبات محدد للجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله فعول
في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن
للجسم المحيط بالجسم ذي المكان المماس بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على
معان ثلثة كما مر والمراد هنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة
اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان
الانتكاس انتصابا ايضا اذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط
والى ما عداه مما هو محاط فظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الخارجة عنه فلا واما القسم
الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ قد تبين هذا فان محدد الجهة محيط بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه او
ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع و
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لما بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده
ولعله لا يكون المحدد الاول الا الاول وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه
ويتحدد به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة معناه لعل الامر
في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط
بالاول يتحدد موضعه اي كان محدد محيط لا يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول
هذا الثاني وموضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بين الامر على التشكك
لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
او على تقدير ان يكون شيئين احدهما تحت الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه
هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق
ليس له موضع على ما صرح به وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد يحتاج في تحدد
موضعه الى غيره فاذن محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما
على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الوضع غيره و
لا يكون هو المحدد الاول لكن يجب ان يكون علة محدد آخر فاذن المحدد الاول

يستلزم تشابهها لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص

القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد ونحوه اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم

الجهة على تحددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات

مستدير الشكل الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع

حيث ان حال البسائط من الاجسام وبحثه قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة

معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنقول ههنا ان تعالى انها مبداء اول الحركة

ما يكون فيه وسكونه بالذات الا بالعرض ويراد بالمبداء المبداء الفاعلي وحده وبالحركة

انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وما بالسكون ما تقابلها جميعا

بانفرادها لا يكون مبداء للحركة والسكون معا بل مع انضمام شرطين هما عدم الحالة الملائمة

ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الفاعلة

القسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية

فانها يكون مبادي للحركات ما هي فيه لكن لا اولا فانها يكون مبادي باستخدام الطبائع

والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبداء

اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك

وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر لها اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع

وثانيها بالقياس الى المتحرك وهو محرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج

ويراد بقولهم لا بالعرض احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة

الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو

انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم

بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في

هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل

النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحدة وكلاهما بارادة

او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية

ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى

الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبداء التغير من شئ في غيره

من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا

مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والخلل

نقصان التمام فنقول الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط وعني

بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون المبداء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة

عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكرنا في هذا الفصل

وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها

قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شئ واحد فان مثله هذا يقابله البسيط لا يكون طبيعة الاجزاء

والكل جميعا شيئا واحدا والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر

ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف هنا اعراض لا ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين

والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا على

ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا

واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك

فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة

واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس

نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق

ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم و

اقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية

تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر

عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى

الثاني عشر

القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة بيّن ان الجسم البسيط لا يكون
ذا قوة جوانية ... الك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج
تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين في طباعه مبدأ استيجاب ذلك
يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر
الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه واما عن
الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا
تتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان
التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير الحرارة والانار المكعب في الماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان
المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجسم واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب
اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة الذي يعرض بسبب نسب
اجزائها الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج
وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر
الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض الجسم بهذا الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية اما له من الهيولى على
ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال
فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب
يقتضي ذلك العرض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان
يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا

العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية
او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع
في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبائع
الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما
قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في
الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لها ولوجوبهما
لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما
وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه
او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه وكل جسم له مكان واحد لما فرغ
من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا
كذلك والسبب الذي يقتضي بجزئه المكان يقتضي بجزئه المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل
واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع
ولو كان له مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض
لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي
امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها
بتقسيم وهو ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقي بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا

غالبة على الباقية بحيث يكون لكل الاجزاء معًا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون
فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب
مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا
فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على
الاطلاق ولا على التعيين بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده ويكون ذلك عند تساوي
الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي
قطع مشابه من المغناطيس عن جوانبها وفي النسخ اذا تساوت الجاذبات عنده وسائر
ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منها
على مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات عن المركب والرواية
الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك
انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد
حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحده ولما فرغ عن
المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان
كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة
اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن استنادها
الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
فمتاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع
لقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها
زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات
شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل
هو موكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض
ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعًا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق
فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما و
الجواب ان للفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة
الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع
قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات
الافلاك والتداوير مركزها والخارج والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
مقتضية الاستدارة ولم لا يجوز دون حصول ذلك الاختلاف بالقسر وبان القوة المصورة
ان كانت بسيطة فحالها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة
والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت
مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال

بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعاً عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما على
هذا الخلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم تمكن القاسر منه
كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او الحلحلة التي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة
كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة كان من الممتنع ان يتحرك الجسم
حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهاً الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معاً ويمتنع ان تقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص
في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كالحجر يحمله انسان
يمشي فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء امامه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان
بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم الميلان فان غلب القاسر الطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تاخذ الموانع
الخارجية والطبيعة معاً في افنائه قليلاً وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسري في
الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى
الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة شيئاً فشيئاً بآثار الضعف الباقية منها ويستدل الميل بزوال
الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج الحادث من
الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين
الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله
يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
ابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما تشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده
هبوطه ومثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة للعرض الذي يستحيل اليها الماء لكنه لا يتصور
التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابداً متكيفاً بكيفية متوسطة
بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل
الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابداً ذا حالة بين الميل القسري
الشديد والطبيعي الشديد تارة تنتمي المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة
بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة ولما كان فعل الطبيعة المائية عند
وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه
وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام في حيزه عند وجود
الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد
الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال
لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان الا ان يرميهما قوى وضعيف متساويين في
الصعود ولكان وقوف حبل يجاذب طرفاه قويين متساويين ممتنعاً وانما يكون
الميل الطبيعي لا محالة بجهة يتوخاها الطبع ولما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت
فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى التحت وهو الثقل وهما بسيطان
وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها فاذا كان
الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه ولما كان الميل
الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج من المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعية كالحركة وجب
انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان
يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على
ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض نحس ثقله واجاب عنه بانه انما
يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض
ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل
كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها

بالفعل مادام منفصلاً عنه ولیس فی مکانه الطبیعی لان مکانه لیس جزءاً من ذلک المکان
واذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم میله وصار مکانه جزءاً من مکانها ولما کان المیل
الطبیعی الاقوی کان امنع لجسمه عن قبول المیل القسری وکانت الحرکة بالمیل القسری ابطأ
وابطأ لما ذکر المیلین اعنی القسری وغیره وبین امتناع اجتماعهما وبینه حال الطبیعی
منهما اراد ان یبین حالهما عند تعارض السببین واشار الی الاختلاف الثانی المذکور لیتأتی
ما یجیء من الکلام علیه واشار بقوله وکانت الحرکة بالمیل القسری اسرع وابطأ الی الحال
الثالثة عند تقاوم السببین کما قررناه الجسم الذی لا میل فیه لا بالقوة ولا بالفعل
لا نقبل میلاً قسریاً یتحرک به وبالجملة لا یتحرک قسراً والا فلیتحرک قسراً فی زمان مسافة ما ولیتحرک مثلاً
فی تلک المسافة آخر فیه میل ما وجاذبه فلا بد انه یتحرکها فی زمان اطول ولکن میل اضعف من
ذلک المیل یقتضی فی مثل ذلک الزمان عن ذلک المتحرک مسافة نسبتها الی المسافة نسبة زمانی
ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی مثل زمان عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافة
فیکون حرکتا مقسور من ذی مانع فیه وغیر ذی مانع فیه متساویتی الاحوال فی السرعة والبطوء
هذا محال وبه تبین ان الجسم القابل للحرکة القسریة لا یخلو عن مبدأ میل ما بالطبع قبل
العرض فیه فنقول قد ذکرنا ان الحرکة لا بد لها من ثلثة اشیاء مسافة وزمان وحد معین
للسرعة والبطوء فنقول هنا اذا اتفق کل واحد من هذه الثلثة واختلف الاثنان بعرض وقعد
بین المختلفین تناسب ما وبیانه بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعة والبطوء تقطع
مسافة طویلة فی زمان طویل وقصیرة فی قصیر فیکون نسبة المسافة کنسبة الزمان الی الزمان
علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة تقطعها بحد اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطأ فی زمان
اطول فیکون نسبة السرعة الی البطوء کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی
الزمان الواحد تقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فیکون نسبة السرعة الی البطوء
کنسبة المسافة الطویلة الی القصیرة وتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر فی الزمان بازاء
السرعة فتقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا یمکن ان یقال ان الحرکة بعینها تستدعی شیئاً من الزمان

والمسافة وحد السرعة والبطوء تستدعی شیئاً آخر لما بینا ان الحرکة یمتنع ان یوجد الا علی حد
ما منهما فهی مفردة غیر موجود وما لا وجود له لا یستدعی شیئاً اصلاً والحرکة ینقسم الی نفسانیة وغیر
نفسانیة والنفسانیة یتحدد القسط لها من السرعة والبطوء المحصلین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها
المیل بحسبها من المیل فیحصل الحرکة السریعة والبطیئة واما غیر النفسانیة الی مبدأ طبیعة
او قسر فیحتاج الی ما یحدد حالها تلک اذ لا شعور لهما بالملائمة وغیرها فی حد ذاتها لکانت تحصل فی
غیر زمان لو امکن واذا لم یمکن ذلک فاحتاجت الی ما یحدد مثلاً بقصدها وحالها تحددها ولا یتصور
ذلک الا عند معاوق یمنع المحرک وغیره فیما صدر عنها وذلک لان الطبیعة لا شعور بها من حیث
تفاوت والقاسر اذا فرض علی التمام مما یمکن ان یکون لا یقع ایضاً فیه تفاوت والمیل فی ذاته مختلف
فالتفاوت الذی فیه بعینه المیل وما بعده اعنی الحد المذکور من السرعة والبطوء یکون بشیء آخر
اما خارج عن المتحرک او غیر خارج وهو الذی یسمونه المعاوق اما الذی من خارج ذاته
فهو کاختلاف قوام ما یتحرک فیه کالهواء والماء بالرقة والغلظ اما الذی لیس من خارج فهو
لا یمکن ان یعاوق الحرکة الطبیعیة لان ذات الشیء لا یمکن ان یقتضی شیئاً ویقتضی ما یعوقه
عن اقتضائه ذلک بل هو الذی یعاوق القسریة وهو الطبیعة او النفس اللتان هما مبدأ المیل
الطباعی فاذن یلزم من ارتفاع هذین المعاوقین اعنی الخارجی والداخلی ارتفاع السرعة
والبطوء من الحرکة ویلزم منه انتفاء الحرکة ولاجل ذلک استدلت الحکماء باحوال هاتین الحرکتین
بانه علی امتناع عدم معاوق خارجی فی نفس امتناع وجود الخلاء وبانه علی وجوب وجود معاوق
داخلی فاثبتوا میلاً طبیعیاً فی الاجسام التی یجوز ان یتحرک قسراً وهو مسلک هذه وجه الاستدلال
فی المسلکین ان اختلاف المعاوقة لما کان مقتضیاً لاختلاف السرعة والبطوء کانت المعاوقة القلیلة
بازاء السرعة والکثیرة بازاء البطوء وکانت نسبة المعاوقة الی المعاوقة فی القلة والکثرة کنسبة
المسافة الی المسافة فیهما علی التکافؤ اعنی القلة فی احدهما بازاء الکثرة فی الاخری وکنسبة
الزمان الی الزمان علی التساوی اعنی القلة بازاء القلة والکثرة بازاء الکثرة واذا ثبت
ذلک فلنفرض متحرکاً عدیم المعاوقة تقطع مسافة ما فی زمان وآخر معاوقه ما تقطعها ویکون

لا محالة فى زمان اكثر والمانع معاوقته اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها
فى زمان مساو لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يجعل حركة عدم المعاوقة لا فى زمان بل فى آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر تقرير
مقاصدهم فى هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فيجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما اختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد اضافة ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور واقول
الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ فى زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطأ
واسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هذا
خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه
بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى
هو المعاوق الداخلى مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ
ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل دونه ومعاوقة
اقل على نسبة تقتضى ان تقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى
على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعدم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى ميل زمان عدم الميل يتحرك مثلها
لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال فبسبب الزمان
الى نسذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
اثر القوى ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ما نقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل على

ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد
ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية مبدأ ان للميل مختلفين يعوق
كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا
كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الافلاك ايضا معاوق لانه يستمر فى
الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان القوى الجسمانية منها ما يحل فى موادها
وينقسم بانقسامها فتتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبائع ومنها ما يحل فى جملة منها
ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان خواص الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من
الصنف الاول والاعتراض الممنوع عن التأثر بسبب الصغر غير وارد لانه سبب مانع خارج
وقد اشترط فى الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج
الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة
بل هو محال فى الطبيعة كما بين فهو هناك من خارجه واذن معاوقة القوام كافية هناك وليست
فى القسرية فالان الحجة بعينها تمنع فرض التساوى فى القوام واما الافلاك فلا يلزم جهات تلك
لا بينا من الفرق يجب ان تذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى
الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت عدم الميل واقعة فيه وحركة
ذى الميل فى الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب ولعلك تعرف
ان الجسم ليس يلزم انه يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام
اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى عن نحو ما من الوضع
وضع او شكل صار اولى به الى آخره تقريره ان تقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا
الوهم تشكك فى ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للوضع والشكل
اراد ان يذكر الامور الطبيعية فاتذكر المثل بعينه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر
الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون

ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة
بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة
او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في
ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجة اتفاقية لا تنفك
الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم يتبع
بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ما فلما كان عليها في موضع او شكل خصصه الفاعل به وذلك
كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى
لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصال عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك
ان
بعونه وانها لانها لو لم يكن قابلة للانفصال في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها عن الارض ثم
طبعها
تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يخص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه
ثم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبعا
فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل
من
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شي فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه
خارج بحسب ماهيته ووجوده فاذا فرض كل جسم كذلك وانظر فيه يجده محتاجا الى وضع معين
ن
وشكل معين ويلزمك ان الحكم بانه لذاته يقتضيهما واما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا لئلا
بخلاف
الحكم كلنا مناقضا للتشكك فلما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع
باختلاف الاجسام وليس ما يلزم بجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصصه بالذكر لامكان
ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم
كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع
يخصص واما الى غيرها كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من لواحق الغريبة التي
لنا
اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند

... الى سبب ... السبب ... وجوده ولا يستطن له ... الاتفاق
وستعلم ان كل ممكن له سبب ... الجسم اذا وجد على حالة غير واجبة من طباعه فحصوله
عليها من الامور الامكانية ولعلل حاصلة ... التبديل فيها من طباعه الا لمانع فاذا كانت
اختيار
هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب الطبع فكان فيه ميل ... احوال الجسم
لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او
يزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب علل خارجية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل
ل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبدل
فامكن
والزوال فاذا كانت الحالة في الموضع والوضع هذه لمكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبيعته
المذكورة
ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذ
نقالها
واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب للعلل نقضها الاصول فا
كل
عنها غير ممكن واما جزويات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك
اصل
انتقالها ممكنا بل واتفاق الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا
مقيد في نفسه ويتمشى عليه ما تلوه ... الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي
تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شي من ذلك واجبا منها
فهي لعله والتنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل
الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة فهو ميل مستدير ... يريد اثبات مبدأ مستدير
لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع
ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان
وهو
الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخله ...
طباعه
محاذاتها للجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تنازع ... فاذن ليس بواجب بحسب
فهي لعله لما مضى والتنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو للمستدير كلا
والمستقيم ولنعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع ...

ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج لكن
ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند الحدود ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على
وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير
اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد بعينها حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتشكل هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال
اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية
ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه
والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه ميلا مستديرا واعترض
ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان
الاجزاء التي يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه
اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول
لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات بعضها في حكم المكرر وبعضها يحل بما يحقق من
الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء
يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع العرضية يمكن ان يعرض
التحرك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيه مبدا ميل
مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع
في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص
احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من ساير ما يجب ان يكون بحسب مخصص
عائد الى حركة اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه
يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في
جسم واحد وانت تعلم ان هذا التبدل المكني ليس يكون بحسب حال الاول
بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا
كان ذلك الجسم اوليا بما يتحدد جهته ووضعه يحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم
من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وعنوان الوضع المتبدل باي معنى هو
وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند
ساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل
بشرط ان يتحالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون
عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير
كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك
على الاطلاق بل بحسب شرط ذلك وعند ساكن على الاطلاق للجسم القابل
للكون والفساد يكون له ميل قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان
لاستحقاق كل جسم مكانا بعينه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول
الصورة الحادثة له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها
وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد زاحم قبل لبس هذه الصورة بما هذا المكان مكانه
فرجه نحو مكان هذا المكان بالطبع فاميل المنتقل عن مكانه فهو حادث بميل مستقيم فكل
كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم ويريد بان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه
مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصورة
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ويعني بان اشياءها في جرميات العناصر

ولیس فی الاوضاع وضع طبیعی یطلبه المتحرک علی الاستدارة ولذلک اسندت احدی الحرکتین
الی الطبیعة علی ان الاخری فاذن لیس سیلانا شاذاً ولا حداً واما المسألة الجزئیة فهی ان محدد
الجهات لا میل مستقیم فیه وذلک بوجهین احدهما ان فیه میلاً مستدیراً فیمتنع ان یکون فیه میل
مستقیم والثانی انه لا یجوز انفصاله فیه لوضعه ولفظه اضافی قوله وقد بان ان
علی ان الاستدلال بهذا الطریق استدلال ثان وقد تفرع علی هذه المسألة عدة مسائل
الاولی ان اتخاذ محدد الجهات من موحدة انما یکون علی سبیل الابداع ای لا عن شیء لا علی سبیل
التکوین عن شیء والثانیة انه لا ینعدم الی شیء آخر یتکون عنه وذلک لامتناع الکون والفساد
علیه ثم قال بل ان کان له کون وفساد ففی عدم والیه والفائدة فیه ان الکون والفساد
قد یطلقان باشتراک الاسم علی الحدوث والفناء اعنی علی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
من غیر ان یکون هناک هیولی قبل الوجود وبعده فبین الشیخ انه لا یمتنع فی هذا الموضع اطلاق
الکون والفساد بهذا المعنی علی محدد الجهات بل یمتنع عن اطلاقهما بالمعنی الاول الثالثة
انه لا یجوز الخرق والالتئام علیه وذلک لانهما یستدعیان حرکة الاجزاء علی الاستقامة واشار الی
ذلک بقوله ولهذا لا ینخرق واشار بلفظه هذا الی قوله لا میل مستقیم فیه الی قوله لا یکون ولا یفسد
فان امتناع الخرق لا یتعلق بامتناع الکون والفساد من حیث الاصطلاح الرابعة انه
لا یجوز علیه الحرکة الکمیة لانها لا توجد الا بعد حرکة الاجزاء علی الاستقامة واشار الی ذلک بقوله وکذلک
متی کان النماء هو الازدیاد الطبیعی للجسم بسبب احالة اجزاء شبیهة به بالقوة فیه والذبول ضده و
التخلخل والتکاثف فانهما یقتضیان خروج الجسم عن مکانه او تخلیته عن بعضه الخامسة انه
لا یجوز علیه الحرکة الکیفیة واشار الیه بقوله ولا یستحیل ثم فسر بقوله استحالة تؤثر فی الجوهر کتسخین
الماء المؤدی الی فساده وکونه هواء انما قال لان سائر الاستحالات جائزة علیه بل لان امتناع
سائر الاستحالات لا یتبین بامتناع الحرکة المستقیمة فی ظاهر النظر فاقتصر علی ذلک واعرض
عما یحتاج فیه الی اثبات استطرادا لانه داخل فی کلامه بالعرض والغرض من ایراد هذه المسائل
التنبیه علی ان محدد الجهات لا یجوز علیه من اصناف الحرکات الا الحرکة الوضعیة وتبین من ذلک

ان اصناف الحرکة الاینیة المستقیمة اقدم من الحرکة فی الجوهر الذی هو الکون والفساد بحسب
الصور النوعیة والخرق والالتئام بحسب الصورة الجسمیة عند القائلین بهما واقدم من الحرکة فی
الکم والحرکة فی الکیف لان امتناع وجود المستقیمة مستلزم لامتناع وجود کل واحدة من تلک وقد
تبین من قبل ان الوضعیة المستدیرة اقدم من المستقیمة فاذن صح ان اقدم الحرکات کلها
هی الوضعیة المستدیرة واعلم ان جمیع الاحکام المذکورة ثابتة لما توجد فیه الحرکة المستدیرة
من السماویات وان لم یتعرض الشیخ لذلک [illegible] الاجسام التی قبلها نجد فیها قوی مهیئة
نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدیر ومثل طعوم وروایح کثیرة لما تکلم علی
الاجسام المطلقة والاجرام الفلکیة اراد ان یتکلم ایضاً علی العنصریة فبدأ بما یحتاج الیه من احوال الکیفیات
التی تتعلق بتفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالیة عن اجناسها وهی اوایل الملموسات
ورسم الفصل بالتنبیه لانه احال بیان ذلک علی الاستقراء واعتبار احوالها المدرکة
بالحس والتجربة بقوله الاجسام التی قبلها ای العنصریات وقوله نجد فیها ای ندرک بالاعتبار
والاستقراء وقوله قوی مهیأة للفعل فالقوی قد مر انها مبادی التغیرات وهی بحسب اعتباراتها
قد تکون صوراً وقد تکون کیفیات والمراد هنا الکیفیات وتهیؤها نحو الفعل هی ان تجعل
موضوعاتها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهیئة نحو الفعل کیفیة
تصیر بها موضوعها مستعداً للتاثیر عن شیء آخر فهی مبدأ للتغیر والحرارة والبرودة کیفیتان ملموستان
وقالت القدماء فی تعریفهما ان الحرارة کیفیة من شأنها احداث الخفة والتحلیل وجمع المتجانسات
وتفریق المختلفات ای من المرکبات دون البسائط والبرودة کیفیة من شأنها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال وذهب الشیخ فی الشفاء وغیره من الکتب ان المحسوسات لا یجوز
ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعریفاتها لا یمکن ان تشتمل الا علی اضافات واعتبارات
لازمة لها لا تدل شیء منها علی ماهیاتها بالحقیقة فهی لا تفید فی تعریفها ما تفید الاحساس
بها وذلک هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشیخ فی القانون بانه کیفیة نفاذة
جداً لطیفة تحدث فی الاتصال تفرقاً کثیر العدد متقارب الوضع صغیر المقدار فلا یحس کل واحد

ما افراده وحس بالجملة كالوجع الواحد واما الخدر فيقال هو تنوّم العضو بحيث يصير جوهر

الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه ما وردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى

النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه

الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان

الخدر يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة

وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة في باب الفعل سائر ما

شبههما عليهما واما المطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة

والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط

في الكثيف واللطيف والمتوسط منها بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في

كتب الطب واما الروائح فلكثرتها بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم تتعرض له لكنها جميعا

تعلمنا ان الانفعال مشترك الذوق والشم عنها والعامل في طبائع الممتزجات يحقق انتساب

الجميع الى الكيفيات الاول وهي اوائل الملموسات وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح

كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا تحس تاثيرها في الذوق

وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة وقوى جسمه نحو الانفعال السريع او البطيء

مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة ثم الانفعال الى

السريع والبطيء لما لا يشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها تثبت مما

لا ينفعل موضوعه بل هي ما ينفعل بطيا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق

والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر

اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون

الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف فيبطل البحث عن

الحال العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كالاستنقاع

هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف

في هذا الموضع لانه لا يرى ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتامل ولا مشتبها بما يراد الاسائل

القابلية والمناقضات الاعتبارية واما نقال انه كيفية تقتضي قبول التفرق البطيء ويكون

للشيء بها قوام غير سائل فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق بسهولة وانما يكون قبول التفرق

من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قبل اللين ما يتغير

تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز

وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي لا ينغمز فهناك ايضا امور ثلاثة الاول عدم

الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء

المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال و

حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن

الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة والسين فاذن لا فرق بينهما بحسب

تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة و

واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة

من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها

واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لرفع الاشتباه

بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها

غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز واطلاق اسم الشيء

الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد

الانغماز مع وجود القوام غير السائل وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق

والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره الفاضل واما

اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء

بها تمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة

والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة

اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف
من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ثابتة مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين
ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود
القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما
برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد
الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والنفاذ فيها بالا
اشد كان النار احسن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما المعان
فان كان هو السيلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلاثة غير
الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما ولست سهولة
الارق القوام والطافة واقول ان الشيخ يروم الشاهد على الوجدان الظاهر كما كر
ولا شك ان اجزاء الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو
الهواء ولم ننازعه في ذلك من ما زعمه الا القياس او استدلال وذلك بان آخر اعرض
عنه هنا واطنب القول فيه في الشفاء والهواء بالقياس الى الماء حار لطف يسببه
به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها
اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهر كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فاستدل
لذلك بحرارة الهواء ولهذا قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا
لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس
الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبهه اذا
سخن ولطف اي تحلل وتشبهه به تخرره وتصاعده في حيزه لا تكونه هو الان ذلك
تكون شبيها والبخار سوى اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة البرودة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن والارض اذا خليت وطباعها
ولم تسخن بعلة تبرد وهذا الاستدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي
اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا جرت النار
وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات
يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال هنا تتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في
بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة على الارض المحتبسة في السحاب
الدخان والمتخلخل الناشئ من الارض كان الحار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية
مما ذكرتنا حرارة فتصاعدت اصلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة و
الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد مادة والنحاس مادة
مادة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة ولا
الشبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها فهذه مختلف الصور ولذلك لا تستقر النار
حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات
هذه الاجسام التي منها تبان صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار
على تباين مبادئها ثم ارشد الى ما يؤكدها بحجة اخرى فاستدل باقتضائها الامكنة المخالفة
ما تشاهد الى اختلاف الصور وهو كيف هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا
ثبت اقتضاها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على طرف
اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر التي اوردها تكون سته
الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز
الماء وهي هبوط الارض من حيز النار وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران

وهبوط الهواء من جبر النار وهو خفي وذلك لان الاطراف اظهر الميل الطبيعي
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك يضعف حجما
فيضعف معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه ومحتجا بحركة مثقلا له لا بطبعه
كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في
الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تنافي الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يبين الا
في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى
امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما تتحرك اليها او بدفع ما تتحرك منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود
يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا
بالقسر والشيخ قد خص [illegible] بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه ومحتجا بحركة
مثقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه
ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة
ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر
قد يبرد الاناء [illegible] من الهواء كالقطعة متى الى اي حد شئت ولا يكون ذلك الا في موضع
الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون
صحو في تلك الحال فيضرب البرد هواها فيجد سحابا لم يسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار
متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في
العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغير الاجسام بصورها
لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ونسميه فسادا وكونا كما مر وتغيرها

بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ونسميه استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين
يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير
بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل
من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل
الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد كونها اوساطا اعني لا تتكون النار من الارض
الا بعد كونها اوساطا اعني لا يكون الهواء من الارض الا بعد كونها ماء وحينئذ يكون ذلك الكون
بالحقيقة بين العناصر المتجاورة فيقع بينها ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني
بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من
الكون والفساد فاذن الانواع ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث
بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بين اولا الازدواج الذي بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون
الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة بان انفصال الاجزاء
عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل
البخار يشتمل على اجزاء مائية ثم وعلى اجزاء هوائية انها لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر
في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره ولشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ واكتفى
بثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على
جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان
تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد
والمشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي
يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما بالرشح
من الماء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء او بالرشح

الى البركات وغيره او مترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت
باقية فقد تصاعد عنها لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها
هناك يلزم ان لا يحدث الندا اشتا اما نفاذ تلك الاجزاء اذ لو لزم حدوث الندا بعد تنحيته
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى والحاصل
ما قضينا فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي الزمن حصولها فلكون
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجمع الاجزاء
التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة
مع مدد حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن لا نجد يخالف
جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يحمى
من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما لقطته منه الى اي حد شئت وتفصيل ذلك ان كانت برودة الماء
مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل
الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا ظاهرا واذ ليس
كذلك نعلم انه حدث من اجزاء باقية قليلة العدد ولحسب عنه بان جرم الاناء لصلابته بنه
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة
اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة
على المايعات الحارة احر من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء اللطيف
به والماء السريعة تكيفه بالكيفية الغريبة تحلل الهواء اللطيف به ظاهرا عن برودته الشديدة
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء باردا اما اذا انحى منه وانفصل الهواء بالسطح عاد
الى افساده والثاني وهو ان يقال الذي يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا
باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود

الجمد الذي لا يتحلل منه والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع
الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك
الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه
لم يمنع وجود الندى من الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصفة هذه تعتد
للفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون
الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك
بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صح بالضرورة
وثالث فهو ان هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في تلك الجبال
دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى تلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد
بخار تصعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد
بقوله قد يكون صحو من تلك الجبال فيضرب البرد هواها الى قوله ثم يعود ويربد فاصر البرد
الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى
انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجليلة
امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على
ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجربية ايام في صميم الشتاء
بل في المواضع التي تغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء و
ايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله
ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يفنى الفصل
الهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع
ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها علة اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان الماء
منا ايا ما عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزم
للنقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انا ادعينا امكان وجود الكون

والفساد بشاهدة ما تقتضي حصوله فيها ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببًا موجبًا هو البرودة مثلًا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودها [illegible] وقد يحلق النار بالفاخات من غير نار لما فرغ من الازدواج الاول
اشتغل بالثاني وهو بين الهوا والنار اما صيرورة النار هوا فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل
في الهوا على ما نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من
قوله وقد يحلق النار بالفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرف
الذي يدخل منها الهوا الجديد كما نشاهد من تزاول ذلك [illegible] وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياهًا سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياه تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة
قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلهيولى مشتركة لها هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الما
والارض وبدا بصيرورة ما تقاله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياهًا سيالة تعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق
مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالما كما نشاهد في الاجزاء الارضية الذائبة
الحجرية كيف تصير ملحًا وتذوب بالما والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم
ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك
مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس
مطربة لانه اندر وجودًا بالقياس اليها ولم يشتغل قوابل يصله بالحكم الاول لانهما من بعض
ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحال بعضها الى
والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره
الفاضل الشارح ما تقتضيه توجه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون
استحالة في الكيف مثلا الهوا الذي صار ما استحال في حرارته الى البرودة فهو هوا
في جوهره لكن تكيف بكيفية الما ومع هذا الاحتمال لم يثبت الكون والفساد وليس لانه

يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جنسا واحدا تتكيف
بهذه الكيفيات ومع ذلك نقل الكيفية الى الاستحالة اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها
دل على حدوث صورة تستحفظها [illegible] هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا
هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق
يتحرك نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق
كالما قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول للكون والفساد ومنها انها
اصول للكون والفساد ومنها انها اركان للعالم ومنها انها اسطقسات مركبات المركبات
منها وعناصر يحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد
والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا
اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التحدد والترتيب وبين
بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم تم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول
الكون والفساد اشار اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى
عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشاره اليها باعتبار كونها
اجزا ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضا
للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان تتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وبيانه
ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق
واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما
على ما ذكره الشيخ في الشفا هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طبيعيًا حركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق

ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل

اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجسام كلها ان الاجرام العنصرية

والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين

المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا

يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا شان

الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا نسب الى النار نفسها كانت للنار ساقفة

الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل خفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا

الاعتبار يشارك النار ويتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد بالمحيط ما يريده النار قال

الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون القسمة

حاضرة ولكون منها ولا للمعنى المذكور فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى

الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان

حصر الاركان كان على ما مر واما لو قال النار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر

هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو

ان المكان الواحد لا يسع جسمين بسيطين ... وانت اذا تفحصت جميع الاجسام التي

عندنا وجدتها منقسمة بحسب القسمة الى واحد من هذه ... هذا بيان انها التي تحلل اليها المركبات

وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء بتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء

وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء التي تأدت منها غير موجود قال الفاضل الشارح

انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان

والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتمسك الفاضل الشارح

في مثل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا تحته احسسنا بثقله ليس

بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالثقل فيه موجود بالفعل والهواء متصل كله

فالثقل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء يخرج

به الى الفعل ويحس واستشهاده ايضا ببقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها

مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما حفظه ليس بعيد على

ما سيأتي وانكار وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك

ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده

لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدّ كاسخان الشمس وغيرها اذا صادفنا بالاعلى

سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى ... هذه خلق منها ما يخلق لمزجة

تقع فيها على نسب مختلفة معينة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها

وانواعها ... يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة

ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل لا حس

ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل حساسة ومتحركة

بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة

كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان

للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار ويصدر عن الحيواني ما يصدر من

النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس

لانواع لا تحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص

لا تحصى ولا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا

الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ

المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات متساوي النسبة مع الماديات فهو اذن

بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية التي هي هذه الصور الاربع

النوعية التي لاجلها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها

لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على الاربعة فهو اذن بحسب احوالها فيما في التركيب

بعرض هذا التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة

يقاس بعضها الى بعض اختلافاً لا نهاية له فيختلف ما يعرض بعد التركيب اختلافه كذلك

لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة

الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة

منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله

تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات

يقاس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو ما يخلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات

انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق وخلقه

تعالى للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكمالات

والمراد ههنا مبادى تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله نحو المعدنيات

والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها

مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يخرج ذلك الجنس الى ما وراءهما وهو يشتمل على

الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على

الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات

الى بعض في المقادير ولكل واحد من هذه صور مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة

وربما تبدلت الكيفية واحتفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يخلف عليه الجمود

والسيلان وما بينه محفوظة تلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات

المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض ولوازم

كانت ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور

هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون

الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من

هذه صور مقومة اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول

منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على ما عنها بمثلين احدهما ولمية الحجة الاولى

قوله وربما تبدلت الكيفية واحتفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل

الكيفية الفعلية او ان يخلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته

محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح

ان الماء لا يبقى ماء بعد زوال الحرارة عنه او الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنها

ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ

لان استلزام الشيء كيفيته ما حال البساطة لا يدل على استلزامه ابدا اياها حال التركيب وقول

الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع الاحوال الحجة

الثانية اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف

والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان النار لا يكون اشد نارية من نار وحار

يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا

تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة

بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه

ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال

فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى

المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

الى حالة غير قارة يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث

يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على

المحل المقوم دونها من حيث هو متوجه تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل

لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من

تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور

فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع

وجود حالة متوسطة بين كون الشيء موجودا وبين كونه مرايس هو الجهة الثالثة وهي اعم من

الاولين مشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله

فتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانية كانت

لواحق فلذلك ولا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها

بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ

اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة

والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور

النوعية تنبيه ههنا على انه الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها

مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها

مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا ما امتزج

قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان

البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون

لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة من صور

واحدة فمنهم من جعلها تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى

من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا

مزاج تفسد بل موت وفساد وتكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله

بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى كيفت كيفية متوسطة توسطا

ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان

الفعل لكان متقدما على الانفعال فصار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه

فصار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما

محال فاذن تفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في

الصورة يقتضي ان تنفعل في الكيفية الصادرة منها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس لانها

تكسر الصورة تكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك

الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتسخن بالقياس الى باردها

وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية المتوسطة وتلك الكيفية المتوسطة

هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالات في الكيفيات لان الكيفية

بينهما لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال

الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لما

كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب

المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها

اي الاستحالة تكون في حال التفاعل الصوري للكيفيات قوله حتى كيفت كيفية متوسطة

توسطا ما اي اذا كان للحار مثلا عشرة اجزاء وللبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب

الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق

دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها

اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات

او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

هو بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة وقد

لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست من عناصر

الهواء والارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة

فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد

بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم من وجهين

احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات

الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة

في الاتصال يرتفع شي منه اذا النفك خلطان وليس كذلك هو اعتبر حال القائم الصياصه

وهذا استدلال رابع وهو انه القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية

فانها تنشق بعصبوره اكثر ما بها نارا وتقع صيحه عظيمة هائلة متفرقها الدوات وهي من حل

التعادمن لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها تدل

على الاستحاله والكون معا قوله وانظرنا حال الجمد يبرد ما فوقه والنار من اجزائه لا

صعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد

بالطبع ولا تاسرهناك فاذن هو الاستحاله وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع

اذا وضع فوق الجمد فلعله تبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد

مثل تبرده ويعم ... او لعلك تقول ان النار كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد

سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما التصر على الحك و الخضخضة

لان كونه نما تغلب عليه النار دان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان اهل ولا

تعرا الهواء حار بالطبع وما يتر الحلحلة فيه صفقته على ما لطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته

يلزم على ذلك الاستحاله قوله فيلسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن حشب

النفا نه مخلوقة لنفسه منها ما شبه في ظاهر الجسم وباطنه حتى مائه في جميع جرم الزجاج

الذائب عند سشفاف البصر فلولم تكن في الحشب من النارية الا الباقي فيه عند البحر لكان

لا يسعك ان تصدق بكونه كونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يحفظه لمس ولا نظر فكيف لو كان

هناك كون وبروز لكان اكثر الكامن برز وما رق ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد

هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن حشبة النفا منها ما ينفصل ويبقى في

ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل من باطنها على سبيل الكون

غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج

موجودا لكان مضرا كما كان هذا البروز مراد هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس

بما في باطنه بل لولم يكن في النفا الا النارية الباقية بعد البحر لا متنع التصديق بوجوده بالفعل

فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود

جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام

بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب ورد ما يرد عليهم من سائر الوجوه

بالتفصيل بيانات كثيرة لما كان فيما اوردناه كفاية فان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا

واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء

النارية فيها مع انها غير ظاهرة الحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله فان قيل

يبقى ثمة اجزاء نارية لكنها تحس بيدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا فانها تحس بالخاصية

كان قولا فانها تحس بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء

النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا غلبة با قصوا

مذهبهم والا لزمهم ما مر ... اعلم ان استضاءة النار انما تولما وراءها انما يكون لها

اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء منها ولذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية

هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر يريد بيان ان النارية

الموليه لشئ متبسطه والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءه النار شعلها وقد

تقول له السائره لما وراءها ليستدل بذلك على كونها شعله على اجزاء ارضيه ثم ذكر علة كونها

مستضيه وهو انفعال الاجزاء الارضيه عنها بالضوء ثبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة

لعدم ما تنفعل بالضوء منها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنه من الاحالة التي

للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية عن سائر اجزائها انما يكون

شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي

رأس الشعلة ... وربما كان اطرافه وتنحيه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى

لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلاء لا استعداد الصنوبرة مستحصفة

النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في

اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النار تفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه

الاكثار هاد لجماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجابت بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتخمه اى عظمه واشاره اكثر من حجم الشعاف الذى
هو اصلها وبح ذلك يكون للتشقق وعدم الطرف الاصل دون الراس فعن من
هذا ان النار البسيطة شفافه كالهوآ فهذا هو النتيجه لما مضى واذا اشتعال اليها
المواد المركبة التي تكون منها الشهب اشتعل لها بانه فظن انها طفئت المخالف للدابس المتصعد
من كسبات الحرارة اعنى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا
للكيفيه الفعلية واشد افراطا فبها لذلك فاذا بلغ الجو الاعلى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض ومخالطة الجزئيها وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال
فيه الى آخره فترى الاشتعال خطا ممتدا نحو الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا
اشتعل الاجزا الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس
ذلك بطفو فلعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا الغنا سحبة
شلالة نوره مستعر صارت النارفه شفافه لقوتها فان الشمعه يشتعل ثم ينطفى
والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا البخار له النارنه هوآ وانفصال الكثافة
الارضيه دخانا الذى كلما قرب النارنا لانها تكون اقدر على احالة الارضيه بالتمام بانها
فلم يبق ما يكون دخانا نفآه في للنار الضعيفه وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها نستحيل هوآ وينفصل الارضية عنها دخانا ثم من حال احالتها
الارضيه بحسب قوتها وضعفها وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة
بحسب الجنس الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج والجز الى ابطال المذاهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والمركب ويناسبه من حيث
تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع
ص
وكان الاصول ان نقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والعرض

من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المخالطة سايرا لعناصر غير مرئية هو
لبساطتها انظر الى حكمة الصانع بدا بخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى
واعد كل مزاج لنوع وجعل الامزجه عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لصيرورته نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ
في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال في المختصر الموسوم
بعيون المسايل العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها
الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن
الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج
البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة ولخرج الامزجة
عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لصيرورته نفسه الناطقة استعارة
لطيفة شبهه على تجريد النفس ادخل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم
ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة حالها الى
مبدأها الواحد ونسبتها حتى لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها فكلما كان الاكمل
ثم كانت النسبة الكمل والنفس الفايضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول
الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره
واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بجعل
فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل للشيء بل انها انما صدرت من فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل سواه فهما كان نحو للصفات محتاجة معها الى غيرها
واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المتاخرين

الطبقة شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان
تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قولـه كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي
كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من
الاعتدال لغلبة الجزء الغالب عليها وانما ليست الاعضاء ما تتعلق بها النفس اولا والمزاج
المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو من
مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق
النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح ولكمالها الشخصي
والنوعي اولا الى عضو يحفظ تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو
تغذيها وهو الكبد والى عضو تعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضو بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى
جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا
واشباهه ليس مما يخفى على الناظرين في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور
وبالله التوفيق ۞ [illegible]

انما نضاف النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما
في معنى ما المعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما
الجسم فههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف
الى ذلك فيحصل النفوس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو
ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر
عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد و
الادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى غير ذلك فيحصل النفس السماوية
هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل
ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض احوالك غيرها

بحيث تفطن للشيء تفطنا صحيحا هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا
يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم
يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض
انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة
ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس
الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل
لئلا يدرك حالا لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر
اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة
في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس كيفية غريبة من حر او برد يقال يوم
وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس
بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في تلك الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كالاعضاء
الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن
ثبوت ذاته فقط فان اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه
وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وبرهان وحكى
الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها
برهانية ثم تكلم في اقامة البرهان عليها ثم زيف براهينه وحكم كلها لا فائدة
في الاشتغال بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان
كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر

في ذلك حينئذ الى وسط فانه لو توسط لتعين ان تدرك ذاتك من انتقال الى قوة اخرى والى

وتوسط مشاعرك او باطنك بلا توسط ثم انظر ... يوجد بالنسبة على ان الانسان لا يدرك نفسه

الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك لان البحث عن المدرك عند الفرض المذكور

بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك ويراد بالمدرك ونسبته الى المشاعر الظاهرة

والى الباطنة كالخيال وغيره وتنتهي المطالب الى ما يدرك بتوسط او بغير توسط والى ما يدرك

بنفسه او بقوة او شيء آخر غيره ويبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى

ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فيبقى ان يكون ذلك

الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا توسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك

والمدرك البتة ... الحاصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك ... ما لك

ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه لمسك وليس ايضا الا من

ظاهر اعضائك لا فان حالنا ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا

الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ

وكيف يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك

مما يحبه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي لا تدركها وانت

مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه

حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ... يريد ان يبين ان نفس الانسان

ليست محسوسة يبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان

محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظاهر اعضائه او شيء

من بواطنها وهذه اربعة اقسام وابطل ان يكون المدرك شيئا من ظاهر البدن بوجهين

احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظاهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني

ان ظاهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس

وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة

فانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما توجبه التشريح

وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتحقق من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا

عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي تكون كل احد

منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء

غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان تغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها

غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا

ما يشبه المحسوس مما سنذكره بغير الخيال والوهم ... ولعلك تقول انما اثبت ذاتي

بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك

ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك

ان اثبته مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته

فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت

في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به ... اثبات الاشياء التي

يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الا

لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب

الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها

الشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض

المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ

حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن

ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين

فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك

عليه وبالجملة الاستدلال بالفاعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة

ذات الفاعل كما هو ... اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها ... الطالب

١٥١

الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل وزعم احتجاجه يجب على ان ذات
الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذاً انه مغاير لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عاد
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها وكثيرا يجعلونه غافلا
عن ذلك فهو عندي عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي تقولون
بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل
وينبغي ان تعلم ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير
من المواضع نفرا الى الجهال اشارة هو ذا يتحرك الانسان لشئ غير جسمية التي لغيره
وغير مزاجه الذي ما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته فهو اذا
نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو
الوجه الذي ثبت به سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور
المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث كذلك مبادي لفصول منوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ
موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف
الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتضي فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصور التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس
نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصور التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية
فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما
لا من حيث هي ذات المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها
بل بما مضى وهذا ما ظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات
الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج
يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه
في مكان لتعين حدوثه فيه على ما تقرر والحاصل لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو ما مانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين يقتضي السفل
بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه
عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله مانعه كثيرا حال حركته في
جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج مانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع عدوه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند
الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة هي
الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك
لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة منهما اقول
الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فتبطل ومن كل حركة في جهة يريدها
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من انتزاع العضو عن طاعة النفس
وانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى ما
يقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا
عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون للممانعة بينهما في نفس الحركة
بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا
يقتضيها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقتضيها المزاج ولا

الذي يمنع من ادراك الشبيه ويستحيل عند اما الضد فكيف يلتبس به . وهذا استدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانها كيفية فاعلة تتاثر عما توافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما
يحصل بانفعال المدرك على ما يشبه ويستحيل عما يخالفها ولا يبقى موجودة فكيف يلتبس المدرك
بها وهي غير موجودة . ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
انما تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتئام من المزاج وكيف وعلة الالتئام
وحافظة ذلك الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ
وهن او عدم متداعي الى الانفكاك . وهذا الاستدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه
على وجود النفس بعنوان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى
الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج بعد ذلك
الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى
المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على
المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظة قبل الالتئام فكيف لا يكون
قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام تداعي الى الانفكاك
عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لا دفاع المعلول
عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء
هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا او . فاعل الحركات
المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك . هذا نتيجة المقدم وانما صح تسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس الا ان يكون صورة وكان
كل صورة جوهرا صح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في
بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه تعلق اول تعلقه
بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسية التي هي مبادي الافعال الحيوانية
والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما
اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لعرض
ذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته عسر بيانه الى ان
يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالنفس انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي
المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون
هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال لكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاستقصاته و
الجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل
الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير
نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي
واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ فطالبه
بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن
على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول

النفس الناطقة بعينه توجد لنفس فهذا ما قاله هذا الفاضل فيه اقول قد قال الشيخ
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي
جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب
الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته واقول ان كانت نفس الام مدبرة
للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير
طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف حدث المصورة قبل حدوث النفس التي
هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعمل
اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي اعادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع
بالقوة الخادمة اجزاء اغذيتهم ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة
مبدأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد
كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اما فتصير تلك الصور بهذه مصدرا مع ما كان يصدر عنها
الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكملها الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في
البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة مستعدا لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا تشبهه

بالنار التي اورثته فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ
الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان
كل ما تاخر تصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد
متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود فتبين من ذلك
ان الجامع الاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اجزاء العمر والحافظ للمزاج هو
نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير
الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع
والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت
نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند
التحقيق : يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك والادراك
وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول
المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما يستعمل الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي تصدر عنه
الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه
وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ، قال وهو انت على التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او تنفعل وان مزاجك يبقى مدة
باقيا ولو عرت ما به سنة ويزول عند حلول اجل … بدنك في الانفكاك
والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين
الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان

وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد

يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لاخر وهي من

حيث تكون متشبهة لا تكون خاصة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما منعه عن الاشتغال

بالآخر فاذن هي مبدء الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء

من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها

النفس فروع لها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست شيئا من اعضائك شيئا او تخيلت او

اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذ

عانا بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تاثر

النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية

من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها

فصارت النفس كالمجبرة لسهل بالتراخي تمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت

ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما تبتدي

تعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر

انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك هذا بيان

كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ويعني قوله يقف شعرك هو ان يقوم من الفزع

والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا

هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين

قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لا

لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في الاخلاق

الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة

وكذلك في سائرها ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك

يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عند المدرك

اذا ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال

الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا

او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ عن

اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة او محركة فبدء بالمدركة

وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك

لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور

ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مخطئين الى نحو نزاع بعض الحيوانات كالاصداف

والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى

الادراك لاجل الحركة حتى تتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق

انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فعلين متساويين في الرتبة

للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد تكون مطلوبا لذاته

كما في الانسان والحركة لا تكون لذاته مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء

المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة

من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعا تاما على الوجه المفصل في الفصل الثاني واما ان

كان مفارقا فلا احتياج فيه الى الانتزاع فنقول هو ان تكون حقيقته متمثلة

متناولا للادراك يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر متشخصا عنده بنفسه او بمثاله

والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء

المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك ولذلك

ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان

المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى

ادراك بغير آلة ... المدرك ... الفريقين ... التعريف ... شاهدها

فانه يدرك بديع قوله نشاهدها الحس وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك والغرض
في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط فلت الحضور
غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب
ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره
عند الحس لا ما ان يكون حاضرا من فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس كلام
الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز
ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس تتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس ولم يكن
والاشياء المدركة تنقسم الى ما يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول
فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة
في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج
او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها ام لم يكن على
التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واشار
الى ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم
الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل
في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة
مخمسة بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت
مما تدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيها لا ما ثبت فساد القسم الاول تحقق
الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الثاني والمماثل في قوله او يكون مثال حقيقته هو
الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي ان كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله
الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام
فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك
نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على كون الادراك صورة وغفل عن امتناع
الاضافة بدون المضافين فلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا في الخارج مدركا وان
لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي
ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة الى وقع القوم فيها
واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك ولذلك لم تحاش فيه عن ايراد لفظ
المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان
كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون
تعيين الاشياء الواضحة المعقولة من الاشياء المختلفة وتخصصها كالحركة مثلا الشعر فوا
حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها
وايضا فان كثيرا من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية
بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وحل بعض اعتراضاتهم وتشنيعاتهم
واردة على ما فهموه منهم لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في مواضع فمن اعتراضات الفضلاء
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا وان
كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبة
بين المدرك وبينه وان الصورة الحالة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قال
افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستعدا لكنه بالتزام ان
صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة
ما هي مطابقة للخارج من العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج من ... الاضافة

فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لانتفاع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة

عليها ولا جملا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة

لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك احد واما القول بكون الصور

المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة

وليس كذلك القول بان صورة السما المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسما لاحتمال ان يكون

الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ

لها في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السما

وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان

في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فهو الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه

على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا لان

غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية

والتخيل يكون بانطباع صورة في آلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات

الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من

يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة منطبع في النفس ولولا

ان هذا البحث خارج عن الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا المقدار

تقتضي التعسف ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما

لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان

يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما

يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف

عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول

الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب

ان الاستدارة ان كانت جزوية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير

الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي

يكون ذلك آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا

واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا

عن ضدها من شانها ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان الصورة المغايرة لها اذا حلت جسما

او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له

حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية جرى مجرى هذه

والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم

احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله

لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشي فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب

ان حصول الشي للشي يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض

وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه

الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك

لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك

لشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون

الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم

ولا قائما في جسم ولا اعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد

حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل

حلوله في المجردات فهو معنى قوله عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما

قوله فانا نعلم بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل تعلم

ذاته وهل تعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشي عالما بشي مغاير لحصول

ذلك الشي له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل الله له

وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان

كون الشيء مجردًا قائمًا بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما هي بانه لم يشكك في ذلك
ومنها قوله اذا كان يعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا علمنا بذاتنا اما
ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضًا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات التي
غير النهاية واما ان يكون علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضًا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر
معتبرًا ومنها قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء واتحاد الشيء
من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالمًا بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كافٍ
في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار وآخر ويكفي كان في الايجاد لانه يقتضي
تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية
والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكًا
لكانا متحدًا والجواب ما مر من ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله
في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين
بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه
يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار
فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا
الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قاله غيره من المعترضين ايضًا عليه وهو ان الادراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد
الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها ولذا اشترط الاول
دون الثاني فهذا جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد لخصناها
عليها اشارة للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اوتي الفطانة

بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب الشيء قد يكون محسوسًا عند ما يشاهد
ثم يكون متخيلًا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلًا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولًا عند ما تتصور من زيد مثلًا معنى الانسان الموجود ايضًا لغيره
وهو عند ما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر
في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة
ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا لعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على
تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته
مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتًا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملًا جعله معقولًا لما فرغ من بيان معنى الادراك
اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة
من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا تشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من
الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا تشاركه فيها غيره
والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره
في الصفات المدركة هذا النوع في الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيًا والثاني
يجرد عن الشرط الاول والثالث يجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها
اذا انتهت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس

والخيال با نفراده بل مدرك ما يدركه مشاركة الخيال وبذلك يخصص مدركه ويصير

جزويا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول

وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان

لا يقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك باضافة معاني غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف

تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها

ويجعلها جزويا شخصا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية وانما يتخصص الانسانية

بعينها انما هو بتخصيص المادة ثم ما يستلزم المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف

وغيرها ما فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة

نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار

لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع

العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية

كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا

لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا

وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزوية حلول

العرض في الموضوع يكون جزوية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها

لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا مناقض قولهم العقل يقدر على

انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا

لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج مثل زيد وبعده فاذن تلك

الصورة ليست مجردة ولا مشتركا بينها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في

الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان

معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال وبهذا السبب ما زال المتقدمون كلما نبهوا

على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية

وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها

التي في عمرو والانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما

ولا هي فيهما معا لان الموجود منها احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما يكون

في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد

مثلا جزوية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية

المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في

اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص

سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى

تجردها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك عن اللواحق المادية

الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين

مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن

الصورة التي ذكرها هذا الفاضل هاهنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية

ولا جزوية واما التي نبهها المتقدمون كلية ونبههم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها

البتة والعجب منه انه ناقض بحقيقة هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات

لا يوجد في الخارج واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة

التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمله

لانه يعقله ما من شانه ان يعقله بل يعقله في جانب ما من شانه ان يعقله الشيء

الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته

لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغايره بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان

لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فلذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول

بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فانه لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته

لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل

تعقلها كالعقل مثلا لصيرعاقلا له فالضمير في قوله بل لعله تعود الى المحل ويحتمل ان تعود

الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا لذاته كما يجي بيانه وهو معنى

قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه

ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان معقولا

بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس

تحت القسم الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر

اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه سيثبته بعد ويبان في بيانه

واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواكان

محسوسا كالشيء المرئي او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له

كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فان من عقل

ثبوت الشكل للجسم تعقلهما فاذن ليس هي مانعة عن التعقل واجاب بان

التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة

لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول

لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو

عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بحل يحل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول

هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة

حالة في محل وليست محتاجة الى محل يحل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو

الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة

وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث

هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق

المحسوسة وحينئذ يكون جميعا معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا

واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب

عاقلا كما سياتي بيانه والسلم   لعلك تتوقع الان الى ان شرح من امر

القوى الدراكة من باطن ادني شرح وان نقدم شرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع

لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها المتعلقة

بالجوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم

يكن محتاجة الى اثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس مما يحتاج الى كلام طويل غير مناسب

بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها الماضي ولمناسبة ما ياتي من احوال

النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها

وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك

والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا

يمكن وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات

من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة

بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة

الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها

والثانية معينتها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات

ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة ويسمى وهما ومتوهمة

والخامسة معينتها بالحفظ ويسمى حافظة وذاكرة وانما سمي الجميع مدركة

وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها واثبتها

الشيخ لشرح الحس المشترك لمناسبة الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي

بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله البين ثم تبصر

القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة

لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل

النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا

واتصل بها جهة الابصار الحاضر فندرك قوة قبلة البصر الها تودي البصر كالمشاهدة وعندها
تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيه وبها
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليها جميعا فهذه قوى هذا بيان
اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله البتة قد تبصر القطر النازل
الى قوله انها تودي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
خط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسب المقابلة بينها
وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن فحظه زمانا آن لا حصول لها فيه
لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى فيه الى ان
تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا
قوة يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها
فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقب بالمشترك ولذا ذكرها
ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث
في جزء من الهواء الوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكل
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس ببرهان والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق
عند حصول شكل بعده يقتضي الخلا لان الشكل انما حدث في الهواء لانها مانعة المحيط بالجسم
المتحرك فيه وبقاءها انها بانت كانها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي انها بانت بالخلا
وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من
القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لا يدعي كونه شيئا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قوله
الشيخ وعندك قوة يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال و
استدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ومعطوف على قال الفاضل الشارح واستدل
على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ
لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه شيئان وهو انما نقل الاشكال ولا يحفظها والحجة
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها
واتصال انهما معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا
مختلفة واقول احتاج القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون
اجتماعها في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدر
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة بالصادر
عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير شيئا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لا يقام تلك الصورة اليها وذلك كالابصار
فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما تكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات منها والثاني ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي
مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
مع حكم جزئي يناقض الحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحفاظ الصورة والذهول عنها من غير نسيان
والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحفاظ حصول الصورة في القوتين والذهول
حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لانه يجوز الحصول
في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في

المدرک بل امر وراءه وعلى ذلک التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترک
دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلک الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
مع انها تستحضر ما تدركه من غير نسيان وشيء فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن حافظا
للحس المشترک ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراک حصول الصورة للمدرک لحصولها في
آلة له والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرک وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال يتمثل
المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات
واما قول الشيخ وههنا قوى العزيزين يمكنک ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال
على وجود ما شاهده هو بناء على ان النفس لا تدرک المحسوسات الا بقوى جسمانية وبعض تقريره انها لا تدرک
المحسوسات الا بقوى جسمانية وبعض تقريره انها لا تدرک بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من حس يحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة مدركة للبياض
والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلک القوة نسبة واحدة وايضا
كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلک الا بقوة
حافظة للجميع والا فتفقد صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراک الآخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس التي هي مدركة الكليات مدركة
للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي
يدل على ابطال القول بالحس المشترک علي بالضرورة اذا دفعنا ان الرائي ليس
هو الدماغ ولو جاز ذلک لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست
ابصره مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان
انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع
كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انک ايضا بالضرورة تجد الفرق
بين الذوق ويختلف الذوق ونعلم ان [illegible] ليس في عقبک وعن الثاني انه

يحتمل ذلک تماما كالامور الذهنية على الخارجية وايضا فان الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها يدرک في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس
مثل ادراک الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراک الكبش معنى في النعجة غير محسوس
ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندک قوة هذا شانها وايضا فعندک وعند كثير
من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرک الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس
اليها كادراک العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراک تلک المعاني
دليل على وجود قوة تدركها وما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترک ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد تستدل على ذلک ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة
فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل
الشارح الصداقة التي بين زيد وعمرو ولذلک كلية فجاب بان يقال انها كلية ولكن الكلي
لا بد لها من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي
تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي يدرک بغير العقل وكلامنا في مثله
ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس
المشترک وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في
الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي
ناتئتان من مقدم الدماغ بدءا فيهما لين الدماغ ولا يخالطهما صلابة العصب والحامل لقوة
الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ ومجموعها الثالث
ثلاثيا انشعبتان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج
الذي منشؤه الحد المشترک بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه

والسبعة في نقبة الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي
الروح الحاس الذي منشاؤه خلف الروح الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصًا النخاع فنسبق من هذا ان
مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع
الذي ايضا الدماغ واكثرها النخاع فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقًا في مقدم الدماغ
فان الحس المشترك كراس عين منشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن
المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص
وما في مؤخره بالخيال اخص وانما مبادي الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح
التي في الاعصاب الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في الباطن المقدم و
الفاضل الشارح فسر المبادي بان تشعر الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس
المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره فالمبادي ههنا استعارة
عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي
هو مبدا مشترك للجميع فيجتمع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتنقل طرف تشعرها
الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بتاخر عن ملاقات
الحس المحسوسات حتى يقطع فيه تلك المسافات بل هو الاتصال الارواح بمبدا واحد
يجمعه في موضع بعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة
المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكمًا تخيليًا
مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته قوله
فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرًا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان
واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا تقدم ذكرها

علی المتخیل .. وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة
عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال
العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها
قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لها اذ لا يجب ان
يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين
قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف
الاخير وهو آلتها هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ
وسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير
لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ننسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى
ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا
موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالنفي مطلقا
وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعدا اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوتها المتخيلة فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على
انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء

الخامس عشر

ادرک به وقت آخر وحفظ علی ما صرح به الشیخ فی آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلک الملا
بالفکر فان الذاکرة لیست قوة بسیطة بل هی مبدأ فعل والذکر مترکب من افعال قوتین
مدرکة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مترکب من افعال ثلث قوی متصرفة ومدرکة وحافظة
وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذکر ان الشیخ قال فی الشفاء فی آخر الفصل الاول
من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس ویشبه ان تکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة
والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة ومتذکرة فتکون
متخیلة بما تعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها
هذه حکایة الفاظه وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی اقول وقد قال الشیخ
ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه القوة المرکبة بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی
وبین المعنی والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث تحکم بل من حیث تعمل لتصل الی
الحکم وقد جعل مکانها واسطة الدماغ لیکون لها اتصال بخزانة المعنی والصورة وهذا حکم
صریح بان حامل المتخیلة والوهمیة عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة
لا تفعل فعلین مختلفین فاذن صدور فعلین مختلفین بالادراک والتصرف عن مصدر هو جسم
واحد یدل علی اشتمال ذلک الجسم علی قوتین مختلفین بالادراک والتصرف قطعا وهذا
شئ لا یمکن ان یذهب علی مثل الشیخ فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة
والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة التی هی الحافظة علی ما ذکر من قبل لا شک
فی انها الخازنة التی موضعها مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ
من ذلک ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما ان مبدأ
الجمیع فی الانسان هو الناطقة ولذلک جعله رئیسا حاکما علی القوی الحیوانیة قوله وانما
هدی الناس الی [illegible] بان هذه هی الآلات ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث
الآفة فیه هذا الاستدلال یتعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء مواضع هذه القوی والطبیب
لا یمیز بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما یمیز هذه التمییزات الحکیم

فالقوی عند الاطباء ثلث خیال وآلته البطن المقدم وفکر وآلته البطن الاوسط المسمی بالدودة
وذکر وآلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل علی کون هذه القوی
فی هذه الاعضاء لانها تحتمل ان یکون مقارنة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه
المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلاف الدماغ واقول ان الشیخ لم یثبت بهذا
الاستدلال الا کونها آلات لهذه القوی ولم یتعرض لکونها قائمة بالارواح المحصورة فی هذه الاعضاء
او فی آخر انه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب فی حکمة الصانع ان تقدم الحس الجزئی فی
مقدم ویوخر الانس للروحانی ویتوسط المتصرف فیهما حاکما واسترجاعا للمثل المنمحیة عن الجانبین عند الوسط
عظمت قدرته هذا تاکید لتخصص الاعضاء المذکورة بهذه القوی باوردت الدلائل بانها تناسب من
منافع الاعضاء علی ما یذکره الطبیعی والطب وفیه تنبیه علی العنایة الالهیة المقتضیة لهذا الترتیب اللطیف
وفی نسبة الاشیاء الخیالیة الی الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمیة الی الروح دون النفس او
العقل اشارة لطیفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بکون الحس الظاهر
فی مقدم الرأس والوجه علی وجوب کون الحس المشترک والخیال هناک فی حکمة الصانع مع انه خطابی
غیر مستمر لان السمع واللمس فی مؤخر الرأس والذوق فی وسطه فلیس جعل الحس المشترک والخیال فی
مقدمه لکون الابصار والشم هناک باولی من ان یجعل فی مؤخره مع ان انتفاع الحیوان بالسمع واللمس
اکثر واقول ان الشیخ وان ذکر ههنا ان آلة الحس المشترک هو الروح المصبوب فی مقدم الدماغ
لکن فی هذا الموضع لم یستدل بکون الحس المشترک هناک بکون الحس الظاهر هناک صریحا بل ذکر فائدة
الترتیب وایضا ان بین انه علة لذلک لکن فی قول هذا الفاضل ان السمع فی مؤخر الدماغ نظر
لان الشیخ ذکر فی الفصل الثامن من المقالة الثالثة عشر من الفن الثامن فی الحیوان من
الشفاء بهذه العبارة ولیس مقدم الدماغ لان اکثر عصب الحس وخصوصا الذی للبصر و
السمع منبت منه لان الحس طلیعة والطلیعة الی جهة المقدم اولی وذکر فی الفصل الذی
تلوه عند ذکر العصب الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغیة بهذه العبارة
وهذا العصب منبته بالحقیقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حکایة

شبيه اشبآنها وانما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة يسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار
على المعقولات الثابتة بالفعل متى شاءت بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحصول
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس
الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من
قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد
هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح
جعل لذلك العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو
منه لشهادة سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله
او بالحدس فهي زيت انصادين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطأ
والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا
على قوله فتنبيها بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسطة بين الهيولاني والذي
بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في تمثيل المورد في التنزيل
لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها
مصباح المصباح في الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا
غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله
الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد
عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب
الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها

تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل
لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور مكتسب والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها
قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل
الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر الفاضل لكن العقل المستفاد هو الغاية
القصوى وهو الرئيس المطلق الذي تخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية
لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة
ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به
الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب
وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تستكمل
المعقولات الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها
في الكليات يكون مستعينة بالفكر وربما يتعاير بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله
وما يجري مجراه اشارة الى الصور المتخيلة والفكر حركة في المعاني من المطالب تطلب بها
مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت ثم اذا تادت بحركة
اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات
الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله
ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط الى

علم الحركة الثالثة وقولــــه او في حكمه اشارة الى ما يشتمل مع المطلوب من العلوم المتصلة
به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الامساك ولا امكانه الا ان الفكر المنتج لا يكون
مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون
الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم تنساق الذهن منه
الى المطلوب ثم حتم الى ما يقترن يقترن فتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط و
ما لا يقترن به يتاخر عنه وذلك خلط نشاء مع مخالفة المتن على الشاقص الصحيح ولعلك
تشتهي زيادة دلالة على القوى القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا
وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بعائدة ومنهم من له فطانة الى حد ما
ويتمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير
متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس
فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر
يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في البادية الى
المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة البادية وبطوءها واما بحسب الكم فلكثرة عددها
وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده
عن الحركة لان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان
هو ان ينتفي جميع الافكار ويخص من مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه نفسي يشتمل على الحدود
الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وربما
لكن
في الكتاب بطاهر ... فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين
ان المرتسم بالصورة المعقولة شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي حلها
قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على
النفوس الانسانية ولما قدمت اشارة تعالى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة
الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما
ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس جسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد بذكرهما واحال بيانهما على ما يأتي ثم
شرع في تقرير الحجة وهو ان نقول ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ملاك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتحرك جديد كما كان
في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حال الذهول موجودة فيه
وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فتعا على
فلانتهائها الى جزئية يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما
العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه
المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون
المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات
بالفعل ليس جسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فقولــه وانت تعلم ان شعور
القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقولــه وان الصورة اذا
كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى كمال حصول الادراك بالفعل وقولــه
وان القوة ان غابت عنها ثم عادت والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها
فان لكون الذهول مشتملا على زوال فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة
وقولــه فيجب اذن ان يكون الصورة المعرض عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا
ما نتيجة لذلك وقولــه واما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يكون ان يقع هذا

الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها و عن قوة ان كانت كالخزانة لها والثاني
ان يزول عنها و تحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا
بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود ولا يحتاج الا الى مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير
كسب جديد و مثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المحفوظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الحفظ
لها ثاني عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا
التجزية اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز لنا ان نحكم
ان نقول نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما سيتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا
يصح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن
جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن
جوهرنا مباينة لذواتنا وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل
فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي
والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانه جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله واذا وقع
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص
لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها
دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية
السابقة للقوة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المنادية الى المدرك للكلي
وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل كان اولا كان المرآة التي كان يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها الى
جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول وتشبيه وتمثيل

بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه بالنفس المخبرة عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان
وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن
ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس
ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعترض
الفاضل الشارح بكونه قد سبق الاشارة اليها والى احوتها ان قوله هذا الكلام دل على
وجود سبب تفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل موثر
في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث
الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافها بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت
على تجريده وبيانا في البرهان على ان كل مجرد عاقل ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول
عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها [illegible] هذا
الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد
لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بالملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل
الظاهر ان علة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة
النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به واراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعدادات انما يحدث شيئا فشيئا
ثم ان ذلك ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه فقد مر ذكر قوى النفس المرتبة التي
هي للعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة المعدة
هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال
لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقتضية للملكة المذكورة ولما تم الاستعداد بها وصلت النفس الى ان يحصل لها الصورة

منها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل
لا بين الحدس والقوة القدسية ... لكثرة تصرف النفس في الخيالات الحسنة وفي المثل
المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لحصول
قبول مجردانها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك شاهدة الحال وتاملها وهذه
التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وتقييد هذا التخصيص بمعنى عقلي لمعنى
عقلي انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد
ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر النفس في الخيالات
الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل لا يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في
المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وانضمام القوة الى المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك
الصداقة التي في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان النفس
لا يدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثال وباستخدام الحس المشترك مع ذلك
في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لحصول تعقل
صورة الانسانية وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا
عن العقل الفعال المستفيض بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور
لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني
ان يفيد هذا التخصيص بمعنى عقلي كاجزاء الحدود والرسوم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى
عقلي كتصور الحدود والرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على
قياسها واعتراضات الفاضل الشارح لما كانت ظاهرة الفساد وعند التامل فيها
اعرضنا عنها مخافة الاطناب ... ان اشتهيت الآن ان نتحقق لك ان المعنى المعقول لا
يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ... يريد بيان ان النفس الناطقة ومحلها كل جوهر عاقل
فهو ليس بجسم ولا جسماني ومحله ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة
كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الناطقة ليست
جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى هنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين
في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها
فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك
بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية لمبالغ في ايضاح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع
اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من قصد غير على ما نتحقق في موضعه ولم يورد كما
ذكره الشارح ههنا ما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد تقارنه
اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع
كاجزاء الخلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم اشارة
الى تمهيد اصل كلي وعنوان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين
النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال
الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالخلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل
والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى
قوله كاجزاء الخلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد
يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء متشابهة في الوضع كالجسم المنقسم الى

حيث فصله والى ماده له وصورته هو الحل الذي ينقسم الى اجزا متباينة في الوضع وليس الحال
فيه الحال من حيث هو ذلك الحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو
سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث
هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع مماسة وكالاجزا فان الوحدة لا تحلها من حيث هي مجموع
الثاني هو الحل الذي يحل فيه شي من حيث هو ذلك الشي القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشي المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان تقارنه شي غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن
الحل المنقسم من حيث هو ذلك الحل فليس تقارنه اياه هذه المقارنة بل انما تقع عليها اسم المقارنة
لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محاله والا لكانت المعقولات انما تلتئم
من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية من واحد واذا
كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن
لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل
معقول من اجزا غير متناهية بالفعل سوا كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان
الذي يكون له اجزا غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم
من حيث واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم
المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سوا كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقول
ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل ارتسم في
جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه
انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول

من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ثبت النفس الانسانية وكل ما من شانه
ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد بقوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع
احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كالصورة والجوهر القابل يجوز ان
ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها ولتعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزا الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم
وذلك كالجسم الذي هو متصل الى اجزا غير متناهية بالقوة وكالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية
بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل ويقسم بانقسام
ذلك الجسم الى اجزايه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين يشتملان على
بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول يجوز ان يقع
للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزا متشابهة فاسمع :. الوهم هو الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى
اجزا متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان تكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه والتنبيه
منه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
وجب ان يكونا متشابهين للجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع
الاخر شرطا في كون ذلك المعقول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا لان الشرط
لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما
القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير
يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شي ليس هو
اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد وكشكل ما او عدد كلاف

القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لها هذا خلف والثالث

ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم

وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن

حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا وقد فرضناه معقولاً هذا خلف والشيخ اشار الى

القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام

الصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط

واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضاً فيكون للمعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما

واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن

معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكن هو نفسه

معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي ينقسم القسمة الى اجسام فباطل

لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقادنه لما يطلب القسمة

من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يخصه غير ذواتها

هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة

مقادنه القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة الى قوله فهي اذن ملابسة

بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقادنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي

عارض لها الى قوله فلتستعمل الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء ذي

مقدار في امثاله منكما ولان احد القسمين وان كان شانها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع

الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت معشاة بعدية غريبة من جمع

اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليها او زيادة اذا اعتبر

حصوله من انضاف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر نقلها المعقولة بعد حدوث

منه واختصاص بوضع لان التجزيه الى جزئين متباينين لا يعرض له الا للماديات فهي ستنفى

وضعها بالاحالة وقوله فلتستعمل هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما

الصورة الحسية والخيالية فتستعمل ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقادنة لهيآت غريبة

مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام " لما فرغ من بيان امتناع حلول

الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينها

وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلاً او خيلناه فلابد ان يلاحظ النفس اجزاءه المتباينة الوضع

مقادنة لهيآت غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة

او جهة لم يحل العين اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على نحو مخصوص

وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيآت غريبة مادية تقارنهما وتلك

الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي

في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو المحسوس اولى لان الحس انما يجد

الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع

عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة

في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية

تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض

الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره قوله

لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لا ما حينئذ نقول

كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي

ليست حالة في متحيز ليس تقدم في الحجة المذكورة لان صحة حجة ما مطلوب لا ما في صحة حجة

لغوى عليه والشيخ تقد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة فكيف

اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما الحاد

الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد يعني غير منقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون

الصور الخيالية جسمانية عنها على وجه كما اشار اليه واما اعتراض الشفاء من الشيخ لبي البركات

وعوان الجسد [illegible] باللطائف الجسمية والمقدار [illegible] لاجزاء [illegible]

التي عن المعني حتى في هذا الموضع وهي بالقوة القريبة الخ فمرادكم ان المراد ان تعقل الشيء ذات
على تعقل صدد ذلك التعقل من التعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل
وكون التعقل بحيث يحصل ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة منسوب يرجع الى ذاته لا الثاني
ذلك تعقله صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فنبه عليها بقوله وذلك تعقله لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق على تصور الموضوع ليست اولا هو علم تصور الموضوع فقط
بل وعلم تصور المحمول وعلم بارتباطها واما النتيجة فقوله فكل ما تعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء تعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء
وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء تعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
وكل ما تعقل فمن شان ماهيته ان تقارنه معقولا آخر فلذلك تعقل انما مع غيره و
تعقل القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ويريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان
بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا آخر وبينه من
وجهين احدهما انه ربما تعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان تعقل مع الغير
والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل فان كان مما تقوم بذاته فلا مانع
له من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القائم بالذات و
ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان تقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى
هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل اللهم الا ان يكون ذاته
ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان وذلك فيها
مثل ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده
عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم
فهو خارج عن الحكم المذكور فقال مقوم الشيء ومثبته اي اثبته وقوله لشيء
آخر انه كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة بانها لا تعقل اذا كانت قائمة بغيرها

آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها
مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان
تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان لان معنى التعقل هو حصول الصورة
العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا
له بالقوة وهو تقتضي تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته
ثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول
ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل
ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن
تعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من
يعقل شيئا فمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته
وبيان الصدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره و
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها
فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزم صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل
الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكم المذكور
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان
قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر وقوله ... ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ما ذكره الشيخ

[illegible] اللتيات [illegible] العقل الذى ذكر [illegible] الى الاراد [illegible] الحركات [illegible]

والتعقلية وتذكر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى

تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا تقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها ثم قال

وان سلمناه فلم قلتم ان ما صح ان يعقل وحده صح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا

يصح ان يعقل شى آخر مع تعقلها وكيف لا والحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشى

هو العلم بغيره لا يحتملان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم

عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى

عن تصديق ما والحكم بشى على شى يقتضى تقارنهما فى الذهن فاذن لا شى يصح ان يعقل وحده

الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد

فانه يصح ان يعقل فى كل ما علاه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء

والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردًا ويكفى فيه صحة معاقلته

لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشى لم يدعه الشيخ ههنا وليس

فى تقريركلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون فى الخارج ولم

لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على

حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشى عن وجوده مغالطة فان المقارنة حين تحركت

انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد

على شى صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل

من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة

مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى الكائنات الذى هو مقارنة

الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير

ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة

صحة النوع الثالث الذى لا ينضور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من

المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهى

كافية فى تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية فى الماهية لكن لا يلزم

من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحته عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يحتاج

الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار

حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من

حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعلقة

للانسان وهى محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والتعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول

وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى

لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وههنا

لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال

ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كان الحيوانية

التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان

منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ فى فصل مفرد [illegible] او لعلك

تقول ان الصور المادية اذا جردت فى العقل زال عنها المانع فما بالها لا تعقل انها

انها تعقل [illegible] تبين من قبل ان المانع من كون الشى معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد

عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل

لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى

جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع

ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور

فى الفصل المتقدم قوله [illegible] تحرك انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما حلها من المعانى

المعقولة بل انها انما تقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هى بل العاقل لهما جميعا وليس احدها

اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور [illegible]

وجودها الخارج فاذن لكن المعنى الذى كلامنا انه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان حمله متصورا . والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن
فى العقل مستقلة بقبولها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة معها فى شى آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين فى شى واحد بقبول الآخر اولى
من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منها قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال
ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما حاصلة فى الآخر والعقل هو حصول المعقول
فى العاقل فاذن لا واحد منها عاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشى المتصور بهما لانهما حاصلتان
فيه واما وجود تلك الصورة فى الخارج العقل فانه فى غير مجرد والمادة مانعة عن كونها معقولة
فضلا عن عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصورة عاقلة فى حال من الاحوال لكن المعنى الذى
كلامنا فيه اى الشى القابل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار
قابلا له وكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى
كون الشى عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض
الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فى شى واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع
جمع الامور المتماثلة والانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هى مختلفة وحينئذ يمكن ان
يكون بعضها اولى بالحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية
كانت بالحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالحلية اولى من الآخر يقتضى
اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف
ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هى محل للبطوء
لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما
فى النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما لو وجد لا مع الآخر بحسب
ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالحلية اولى من الآخر قال
وليس لنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها

للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان
كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى
لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل
من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى مشترك الجميع فيه فنقطتم يتبين ان احد
الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك
لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك بين القسم الثالث والقسمين الاولين وعلى الجزء
الخاص به بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم
بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الجسمانية عنده
مدركة لما يحل معها فى محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان حمله متصورا بانه اعتراف
بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب
ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى فى غير مجرد بل مع
الغواشى الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اشتغالات ذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده
عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان
العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة المجردة اقول ولقائل ان يقول ان
هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التى
ينفصل بها عن المرتسم فى معناه فى قوة عاقلة يعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية
الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها
اما هى عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط
لا يوجد الا عند القيام بالغير والثانى ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان
هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى

لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل
ذلك ذكر الشيخ المانع للاحق من حيث شخصيته التي تنفصل بها عن المرتسم من معناه في
قوة عاقلة فان المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة
عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها نفس الامر حاد حيث
وتقدير الفرق بينها والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوايد تضاف اليها ولم
يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحق باعتبار كونها صورة عقلية لكونه
بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يتبين بين الاعتبارين
اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك نفي الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون
لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان
يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة
العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون السؤال ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم
الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة و يستعد
معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل
الصفة ويستعد معها لحصولها اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني
الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول
الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي
في هذا الموضع انه يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول

وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة
فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع اليه
ذلك نقول لكنه ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كان
فقد سقط التشكك ايضا اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت
ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج فقوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام
في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة فالارتسام في العقل
بان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه شاد له حالها بما يعقل لان
نفوذها مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكتسبه
والمعنى ان الماهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو
المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون
لم يكن استعداد الشيء حتى يحصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والعاني
في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح حمل
قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم
الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وتقدير احتمالين ثم
ذكرهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد الشيء وقد كان في ذلك الشيء
وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان
تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين ثم
الغرض ايضاح القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذه
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان
انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله على ان الاستعدادات الى ان يعرض
ما يقارن تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعدادات الصفة

الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما بتعاقبها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم تنعقد اجتماع

اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما تنعقد ذلك

لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد فجعلت نفس الاخير ذات قوة تحول

من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المتحركة

للتوليد لا محالة اكل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي متحللة من شخص وجعلت النفس

المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المحتوية

بها متداخلا في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن

النفوس النباتية النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله

مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة

للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء

ليحال الى المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية وقوله او ليكون مع ذلك

زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ويتم بها الخلق

اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله ولتحرك من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص

آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلثة للثلثة افعال اشارة

الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولها الغاذية

ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمنجذب الى ان تهضم الهاضمة للمهيئة والدافعة

للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى

خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثاني

القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة للتغذي

بقبلها والتصرف فيها وكان الانماء اقدم لانه تتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى

توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بحسب التقدم

والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان والنمو

والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء

اليه وتختلفان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقتضيها الطبع

ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها

ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة

المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين

مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للمني ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة

كالاعضاء وهي التي تتم ميزة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء فخدمه للغاذية والغاذية

والمنمية تخدمان المولدة كما مر لكن النامية تقف اولا والغاذية في اول الامر

تقوى على تحصيل الغذاء اكثر ما يتحلل لعدم المزاجية وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيبقى للمنمية فضل

من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة للغذاء

الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل فحينئذ تقف المنمية ثم تقوى المولدة

ملاءمة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو تنبعث النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاءمة الى

حينا فتقال الحبت عنه ملاءمة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت

الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او اخرف المزاج بسبب

الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا ويبقى العاذية

على حاله الى ان يحين الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء

او انحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها

قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية من ان تنسب الى الحركات المنسوبة

الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي

تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك وتساوي نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما

وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية بصدورها عنه لا

تنال النباتية من غير تحريك واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها

عن الحركات هو القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب ما ينبعث عن ادراك الملايمة
في الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشئ الكريه ويسمى غضبا ومعاونة هذه القوى للقوى المدركة
ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة
هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى
بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان من المتناول مالا يشتهيه وعند وجود
هذا الاجماع تترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوي نسبتهما الى القادر عليهما والقوى
المنبثة في المبادي العضلات المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضايه وكون القادر على ذلك غير شائق ولا عازم وهي المبادي
القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضلات وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها
فقوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مدعنا ومنفعلا
عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله وتنبعث منها قوة
غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني اشارة الى قوة
الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فتطيع ذلك ما انبث في العضل
من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى
فان المحركة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون
القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا
لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في
موضعه وهو بعينه تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع مقصودا او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور
عرض ما موجب لاختلاف الهيآت فقد بان ان اي حركة نفسانية ارادية ... يريد

ان تبين كون الحركات المستديرة الفلكية الصادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة من غير ارادة فالفارق بينهما موجود
الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا متروكا ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل لذلك
لتصور عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة
عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعته فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون
قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك
والفاظ الكتاب ظاهرة ... المعنى الجيي الى مثله تحته الارادة الحسية والمعنى العقلي الى
مثله تحته الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور وهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد
شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية
وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كطلب زيد هذه اللقمة مثلا
ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كطلب الخبز مطلقا مثلا
ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي
يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي
ولا يقدح في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق
على كثير من ربما يكون حسيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران ... حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد ان نفس الفلك
التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول
بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى
امتناع ساير الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها
لذاتها محرك ما لا الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ لا يعدم بدوامه
وكالا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القادر انما يقتضيها لا لذاتها

بل لشیء آخر یحصل بها ویکون ما یقتضیه لذاته ذلک المحرک وهو ذلک الشیء لا الحرکة فاذن الحرکة
لیست من الکمالات المطلوبة وقولهم فی تعریف الحرکة انها کمال اول لما بالقوة من حیث
هو بالقوة لا یناقض ما ذکرناه لان معنی کمالیتها المنسوبة الی الاول وهو تأدیتها الی کمال
ثان فهو ایضاً دال علی کونها غیر مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا نقول قد ذکرنا ان الارادة
اما حیة واما عقلیة والحرکة لیست من الکمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل
فاذن حرکة الجسم الاول بالارادة لیست لنفس الحرکة قوله ولیس الاولی لها الا الوضع
ولیس بمعین موجود بل فرضی ولا بمعین فرضی تقف عنده بل معین کلی فلک الارادة
عقلیة غایة الحرکة اما این معین او وضع معین او کیف او کم کذلک والارادة انما تطلب
شیئاً یکون حصوله اولی لها من لا حصوله ولما کانت اصناف الحرکات ممتنعة علی الجسم الاول
الا الوضعیة علی ما ذکر فی النمط الثانی فلیس الاولی لارادته الا الوضع المعین الذی
تطلبه بالحرکة والمطلوب یمتنع ان یکون حاصلاً للطالب حال کونه طالباً فاذن الوضع المعین
الذی تطلبه تلک الارادة لیس بمعین موجود بل معین مفروض تفرضه الارادة وتتجه
الیه بالحرکة والتعین لا ینافی الکلیة لان کل واحد من کل کلی فله مع کلیته تعین یمتاز به
من غیره آحاد ذلک الکلی فاذن المعنی المفروض لا یجب ان یکون جزئیاً بل هو اما جزئی
واما کلی اما الجزئی فاذا حصل وقفت الحرکة المتوجهة الیه عنده لکن حرکة الجسم الاول التی
هی علة لوجود الزمان یمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معین مفروض
وتقییده بالجسم الجزئی الواحد لا یصیر کلیته کما مر فی المقدمة واذا الارادة المتوجهة
الی مراد کلی عقلیة علی ما مر ایضاً فی المقدمة فاذن ارادة الجسم التی هی مبدأ حرکته الوضعیة
عقلیة :: وتحت هذا سر الظاهر من مذهب الشیخ ان المباشر لتحریک الفلک نفس
جسمانیة هی صورته المنطبعة فی مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذی یتشکل به نفسه هو
عقل غیر مباشر للتحریک والشیخ قد استدل بما ذکره علی ان المباشر للحرکة ذو ارادة عقلیة
وقد تقرر فیما مضی ان القوی الجسمانیة لیس من شأنها ان تعقل وان العقول التی من

شأنها ان یجب لها ما من شأنها لیس من شأنها ان تباشر التحریک فاذن وجب ان یکون للفلک
نفس مفارقة کالنفوس الناطقة الانسانیة من شأنها ان تعقل وتباشر التحریک لکونه ذات
ارادة عقلیة ویتجدد عنها الحرکة المستدیرة لکن لما کان القول بذلک مخالفة للجمهور منهم لم یصرح
الشیخ به واشار الی ذلک بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذکر ان الشیخ تکلم فی هذه
المسألة فی هذا الکتاب فی اربع مواضع وذکر فی جمیعها ان ههنا سراً لکنه لم یفصل القول فیه الا
فی المواضع الرابع فالاول فی هذا الموضع والثانی فی آخر الفصل العاشر من النمط السادس حیث
قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئیة او صاحب ارادة کلیة تتعلق بها التمثل جزئیاً من
الاشکال ان کان وفیه سر والثالث فی الفصل الرابع عشر من ذلک النمط حین تکلم فی کیفیة تشبه
النفس بالعقل فقال وان اذا اطلعت الحق بالمجاهدة فربما لاح لک سر ما فیه خفی والرابع فی
الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناک ثم ان کان ما یلوحه ضرب من النظر مستوراً الا
علی الراسخین فی الحکمة المتعالیة ان لها بعد العقول المفارقة التی لها کالمبادی نفوساً ناطقة غیر
منطبعة فی موادها بل لها علاقة کما لنفوسنا مع ابداننا ففی هذا الموضع صرح بحقیقة ذلک السر
ببیت الرای الکلی لا ینبعث منه شیء مخصوص جزئی فانه مادته لا یتخصص بجزئی منه دون
آخر الا بسبب مخصص لا محالة یقترن به لیس هو وحده :: یرید ان یبین ان نفس الفلک
التی هی ذات ارادة عقلیة هی ایضاً ذات ارادة جزئیة والفاضل الشارح حمل مبدأ
الارادة الکلیة نفساً مجرداً ومبدأ الارادة الجزئیة نفساً اخری منطبعة وذلک شیء لم یذهب الیه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد یمتنع ان یکون ذا نفسین اعنی ذاتین متباینتین هو آلة لهما معاً
بل مذهب الشیخ هو ان الفلک نفساً واحدة مجردة یفیض عنها صورة جسمانیة علی مادة الفلک
فتتقوم بها وهی تدرک المعقولات بذاتها وتدرک الجزئیات بجسم الفلک وتحرک الفلک بواسطة
تلک الصورة التی هی باعتبار آخر قوة کما فی نفوسنا وابداننا بعینها علی ما صرح به فیما نقلنا
عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الی المتن فقوله الرای الکلی لا ینبعث
عنه شیء مخصوص جزئی حکم کلی وباقی کلامه هو البرهان علیه وقوله الا بسبب مخصص

لا محالة نعترف به   اشارة الى كيفية ابتعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان
هذا الدّبيم ينبغي ان يبذل مالا ينبعث عن الحكم بان الدعيم ينبغي ان يبذل الا
مع الشعور بهذا الدّعيم قوله وللمرتدين الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده
ويتخيل له غذاء جزوي فينبعث منه ارادة جوانيه جزوية وهناك تطلب الغذاء بحركة وانما
تخيل له على الجهة الجزوية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل تام مقامه فليس ذلك
دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده   هذا له شك يرد على ما ذكره وهو ان تعال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء عن فارادته
تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزوي يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزوي
عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبداء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان
انما تخيل غذاء جزويا بعد كونه كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزوي الى ذلك الغذاء الذي يذكره معزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر
غيره بالتخصيص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء الى الحيوان وارادته ذلك
لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزوية
اياها يقصد بعدما كان ذلك التخيل منقطوعا وبما كان متجددا الوجود نحو اما تجدد الحركة المستمرة
على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيصية والجزوية في التخيل كما لا يمنع في الحركة   لما فرغ عن بيان الحكم
المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة
الجزوية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يتصل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
جزوية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزوية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد
واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزوية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزو ثم الحال على
اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات
متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما
ان استمرار الحركات لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على

سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزويتها ولا يقتضي كونها كلية   وبالجملة هذا ما تخصص الارادة
بشيء جزوي حتى يكون بالارادة الكلية يقابلها مرادا كلي ولا يجب له تخصص جزوي   لما فرغ
عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزوية مبادي الحركات الجزوية جعل
الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزوية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند
تخصص الارادة الكلية بشيء جزوي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا
كليا ولا يوجب تخصصا جزويا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزوي اليه قوله ونحن انما
نريد قضينا قضاء كليا في متعلقات كلية فيما يجب ان يفعل ثم استنباء قضاء جزويا ينبعث منها شوق و
ارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي منبعثا لقوة المحركة الى حركات جزوية يتصير هي مراده لاجل
المراد الاول   وهذا استشهاد بكيفية صدور حركتنا عن ارائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور
رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الندعيم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية
حين قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل دون الافعال الجملة بذل الندعيم ثم اتبعنا هذا قضاء جزويا
هو ان هذا الدعيم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزوي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدعيم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فيصا هذا البذل لهذا الدعيم مرادي
لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدعيم عني واعترض الفاضل الشارح بان ادراك
الشيء الجزوي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك
الشيء الجزوي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله على ادراكه
ادراكه من حيث هو جزوي لزم الدور فالجواب ان ادراك الجزوي قبل وجوده يتوقف على حصوله
في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه
المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزوي في الخارج بعد حصوله في الخارج ولا يلزم
الدور ثم قال   وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة ما فانا نحاول ايجاد الحركة من
حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة
المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان

المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل

والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخصية الحركة كما اعترف به

وبالجملة فقوله يحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الوضع الفلاني في الوقت الفلاني

يشتمل على تناقض وايضا قوله انما يقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة

تخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية

فلا بد لها من علة حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان

دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق

والمعدوم لا يكون علة للوجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية

فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية اخرى حتى تتصل الارادات في النفس والحركات

في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يتحرك

الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان

ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع انه حصل في الحد الذي يريده حال

كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم

الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده يعرض تلك الارادة

ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سببا لوصول يتاخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار ولا يلزم منه ان يكون المتقدم

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة باضافته اليها وهذا من غوامض

هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة

علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل

بهذا على وجود النفس بل استدل باستنادة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود

النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا مع تمام

كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان يثبت هناك نفسا ثم قال

ومع القول بوجود الارادة الكلية لم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو العقل وبيانه ان الفلك

يقتضي بالارادة الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع

الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت وليس يصدر منها من العقل الفعال

مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القابلة بانفرادها

يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد

في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك ولكن لا يستقيم على

اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك

العقل فان اعتبرنا ناطقة مدركة فهي لا تحرك الجواب على مذهب المشائين ان النفس

الجسمانية يدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل

وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية يدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة

منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر [illegible] اما الشيء الذي يشوق

الجرم الاول في حركته الارادية فوعد بيانه بعد ما يحتج فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن

يتحرك متحرك بالارادة الا لطلب شيء ان يكون للطالب احسن واولى من ان لا يكون

اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الحسي فان فيه ضربا حقيقيا من طلب اللذة والسماحة

والمليم الالتفات وهو تخيل لذة ما وتبديل حالة ما مملوكة او ازالة وصب ما فان

الملايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد يقطع تحريكه عن محله لا سيما في حال يكون بين

النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او وحشيا جدا فربما انزعج للهرب او

الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ

ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ننكر وجود الفعل لفقدان الاخر من

تذكرها هنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان

حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر فكان من

الواجب ان يسمى الشى الذى هو لاجله غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على
اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك
اولى فوجدنا انه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى هنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج
الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع ان
تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شى يرى وجوده اولى من عدمه وهو عرض ما شعور
به على الاجمال التمييز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتبين ايضا ان
الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجى بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا
وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجود
اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها تمسكوا باشالها وبين غايات كل واحد منها ثم
اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يخاولها
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر
على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شى
منها لا بعينه او على عدم جميعها فان الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة
الكتاب
ظاهرة وهنا تنصح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه وقد تم الطبيعى

بعون الله وحسن توفيقه ويتلوه الالهى

النمط الرابع فى الوجود وعلله

الوجود هنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول
بالتشكيك والمحمول على اشيا مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزا من ماهياتها بل انما
يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله
اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الوجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
نفرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولا
لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد على الاشتراك
الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلوا اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان
كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب
وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا
ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشى من هذه الاحوال واذا
كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا تختلف فيها الكثرة غير
محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال فى كل كلى وهذا التنبيه على فساد قول من زعم
ان الموجود هو المحسوس وبانى فى حكمه وهم المشبهة ومن يجرى مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية
الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود
هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس النقيض
لها فالجوهر هنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شى يناله الحس بافعاله
لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع
بذاته وهو الجسم او جسمانى وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على
فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هى عامة لمخصصة بل
من حيث هى مجردة عن العوارض الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من
حيث هو انسان الذى هو جزو من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود فى الخارج والا لما يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون له الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما

معقولاً وجميعه يصح ان يكون مقولاً على اناس لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك
الوضع فلا يكون المشترك فيه بشيء كما هذا اختلف وان لم يكن محسوساً فههنا موجود غير
محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان
الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان
او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك
فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من
حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض
المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس وجاب الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان
التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد
في الخارج والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرّ تنبيه الاشارة اليهما
ولعلك تقول الان ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهك ونقول ان الحال في كل
عضو ذكرته كالحال في الانسان نفسه ... هذا الوهم هو ان يقال انكم اشترطتم في الانسان
المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اوضاع [للاوضاع] ومقادير تشابهه
على ما تخيله منه وحسّ به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال
بالمثال تكون خروجاً عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء
في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان ... انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل
والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة
فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها لما نبه

على ان في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضاً على
ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس
والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً عن ان يكون محسوساً ونبه ايضاً على ان
للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست [بمدركة]
بمدركة اصلاً واذا كانت حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة
عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة ... كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق
وجوده ... الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى [للمصدر]
يقال بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها
حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقاً للامر فهو صادق باعتبار
نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من
اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي
يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود [مما]
مضى ولذلك سماه تنبيهاً والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول ثابت الحقائق
في ذلك على وجه المثال فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على
كل حقيقة ثم بحث كيف يتوهم تخرج ما هو محقق كل حقيقة ... الشيء قد يكون
معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده وذلك ان تعتبر
ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث
هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من جهة وجوده

فقد يتعلق بعلة اخرى انما عن علة ... على ... فيكون ...

وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ... ان
يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشئ
بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون
علة بمقارنة الذات او مباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علة هو الايجاد
نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية و
المادة والموضوع منهما ليستا من العلل الموجبة بخلاف الغاية والجنس والفصل وان كانا
مقومين النوع لكنهما ليستا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو
ذا العلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فنقول للشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتا ولم يقل هما علتاه
لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس
محلا للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون
صورة فيه وليسا بجنس وفصل المثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل بما جزان له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل
والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد
وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى تلك الوصف للفاعل
وغائيته بالنسبة الى المعلول ... اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم تتمثل لك انه موجود
في الاعيان ... الفرق بين الذات الشئ ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في
المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل تفتقر الشئ اليهما في كونه موجودا كالفاعل

والغاية وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج العقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح شبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل تفتقر اليها الشئ في تحقق
ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع
المذكورة ... العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها في الوجود فهي علة للجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل
الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم
ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى
موضوع تقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم لانه الذي
لا مادة ولا صورة له اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة
والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية
والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا
مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة
لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة
الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل
بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك
علة المركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة للجمع بينهما ... والعلة الغائية التي
لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة
الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها
ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى
مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود

المعلول بماهيتها ووجودها معًا والى القسم الثاني بوجه آخر بوجودها فقط وان كانت متقومة

بماهيتها علة ما لولاها لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا

القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولًا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة

وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلًا بالفعل فهي علة لما علة الفاعل والفاعل يكون

علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقًا بل على

بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان

كانت من الغايات التي تحدث بالفعل لتصور انسان خاصًا بالقسم الثاني واعترض

الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور

لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في

الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فان تلك الغايات غير موجودة وغير

الموجود لا يكون علة للوجود ولا خلاف الا ان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات و

الجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئًا كانت ما شأنها تحرك الجسم الى حصول ذلك

الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة و شعور

ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها وان كانت علة

اولى فهي علة لكل موجود لعلة حقيقية كل موجود في الوجود العلة الاولى لا

يمكن ان يكون صورة لوجود تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب

تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب

تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة

لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لبعض اي معلول كان في الوجود

كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون

بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده

من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودًا

بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعًا او مثل شرط وجود علته

صار واجبًا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو

الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع وكل موجود اما واجب الوجود

بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد نسبة الوجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته

والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الدائم الثابت بذاته والقيوم هو القائم

بذاته فيتعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى ما حقه

في نفسه الامكان فليس يصير موجودًا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه

من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من

غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره ويقتضي برهان الممكن اما ان يحتاج في ذاته

الى ان يكون موجودًا الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين

من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودًا من ذاته الى

فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو

ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او

غيبته الى ان الحق هو القسم الاول اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون

كل واحد من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب

بغيرها ولنزد هذا بيانًا يريد اثبات واجب الوجود لذاته ويقتضي برهان الكلام بعد

ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في

ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور او يتسلسل الاحتياج او

الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر

الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه

فقال في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج

منها حتى هي به قال الفاضل الشارح يمكن تقرير البرهان عليه من غير

ذكر تنبيهات ثمان ان تقرير تنبيه هذا الشيخ لو على الوجه الاول في هذا الفصل
وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن بد من شي تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود
مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان لكان
منها فاذن هو واجب وتعالى ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز
ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله
لا الى اول وذلك غير جائز لانا اذا ثبت ان السبب يدوم بوجوده مع المسبب فحينئذ
لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان متسقا لكن الشيخ تساهل
فيهنا اذ كان في عزمه ان يذكره في النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة
لفظية وهي ان استناد الشي الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب
ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان
لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا
لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى
اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله
قوله كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها . يريد بيان
ان جملة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شي خارج عنها على وجه ابسط فجعل
الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية وغير متناهية بشرط ان يكون
كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شي خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف تتاتى هذا وانما تحقق باحادها اقول هذا
تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكر واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي
علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا

عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان الجملة والكل
شي واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة . بيان فساد القسم الاول ووجهه
ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد كل واحد والاول باطل لان نفس الشي لا يكون
علة لها والثاني باطل لان علة الشي يجب ان يكون مقتضية لوجوده وكل واحد من الآحاد
ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان
لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شي غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل
هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران
والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شي آخر هو مبدأ فعل او استعداد آخر كما
كالمزاج الحاصل بعد تركب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شي مع شي فقط وفي الثاني
هو شي لشي مع شي وفي الثالث هو شي من شي مع شي ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع
الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شي واحد قوله واما ان تقتضي علة هي
بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان
علته اولى بذلك . هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك
البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي
ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير
شي من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على
الاطلاق . لما بين ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين
ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد
وبينها بالخلف فنفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير
محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع خلا

الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما

كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يبين بان تعالى بعض الآحاد ليس بعلة لجميع

الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد

هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر

الفصل بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان مرادها بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة

علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قد مناه ... كل جملة مرتبة

من علل ومعلولات على الولا فيها علة غير معلولة في طرف لانها ان كانت وسطا في معلوله

قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية

ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها قد ذكرها هنا انها ان اشتملت على علة كانت

تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة ... كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات

كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة

عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة

تنتهي الى واجب الوجود بذاته ... لما فرغ من بيان المقدمات التي لا انتاج المطلوب فذكر ان

كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة

على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها

هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة

تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على

طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى

واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم

ان العدد وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه

يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد

الشيخ له فصلا ... كلما اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون

ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر

واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر ... هذه تتمة

يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقرير بيانها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص

وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالذات والمعقول او بغير ذلك والمختلفة

بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا

الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على

امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون

مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون فالاول هو اللزوم والثاني هو العروض

واللزوم لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون فالاول هو

اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق وجود

هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم الناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات

واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا

اذا كان ما به الاختلاف اشيا كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا كان لازما

للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه

في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما

العروض فلا يخلو اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر

كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما

فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس

ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان

وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية

وما في الكتاب غني عن التطبيق ... قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من

صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون

الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ، هذه مقدمة اخرى لمسألة
التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاربعة سببا لزوجية الاثنين
ومثال كون صفة ما من الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية
ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجبية سببا للضاحكية و
مثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلا كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية
والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض
ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا يظن
ان عقول العقلاء واوهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع
على السواء ثم صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود
الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم
بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه
ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء
هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة لا
يقع عليها بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على سواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على
ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع
الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات لانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بالضعف والشدة بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على
اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على الثلج وبياض العاج لا على
السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لانه بين
طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالفعل
يقع على كل واحد منها اسم واحد بمعنى حال كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم لها كذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات
المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك
الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا انحلت الاشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من
ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة
قد تشترك في لازم واحد انا اورد هنا شبهة مفصلة واشار الى وجود الخلل فيها اقول فمن
شبهه انه زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قولت لما ثبت ان الوجود
مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما
والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب
ما مر فيه مامر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي
ابصار الاعمش بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود مشتركا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي
العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل

يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان
عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده فكيف والوجود عندهم اول
التصور وذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يقولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا
وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق و
الجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات
بالهوية التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك
الوجود ولساير الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بحقيقته
ولا يوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة
وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص
تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية لكان لا مدخل
لماهية علته وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود
المساوي لوجودات الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي
مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا
على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات الهيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي يتجزى وفي وجوب كون الابعاد
الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها في التجرد
الماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في
الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول
الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان
بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المنفصلة المذكورة اعادة
للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء
لا يكون شرطا لنفسه واما ما ذهب ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا
كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صيغة وجودها
اعني كونها في الاعيان فهذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير
متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا
على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود تحل فيها وهو فاسد لان
كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط فلا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال
ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها
بالوجود لانها لو اقترنت لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل
انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار
الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها
عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن لا تتصور كونها مؤثرة في الوجود
الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه
المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال
كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير
كتبه كان التنبيه على مواضع اغلاطه واجبا لئلا يضل بها المسترشدون باقتفاء اثره
واجب الوجود المتعين : هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود

ونعني به ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج
فيمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك
بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود
غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون لازما لتعينه او لكان عارضا له او معروضا
له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون
هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود
لسبب الماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزؤه علة او معلولا مساويا للازم او
لجزئه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما التعين لا يمكن ان يكون علة
له ولا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الآخرين يكون معلولا وهو محال ثم بين ان القسم
الثاني وهو ان يكون الواجب الوجود عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان
عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول
ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا
للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه
اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان
القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة
ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص
معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فانه كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته وجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير
الكلام هكذا انه كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين
واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور وعلة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر
سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور ولذلك
اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام
محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتبين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد
الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله
او صفة وكذلك محال قسما ثالثا وهو كون الواجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وهذا

ثم افساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله
وان كان ما تعين به عارضا الذلك الى قوله وكلاهما في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد
بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم تحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما
ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان
هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا يصح عليهما التلازم
والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام
في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عاده وابطال الاشكالات الواردة على اثباتهما الذاكر للحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك هنا ليس نافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي
لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها
من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وحتى بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لا
شتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث
تعلقها بالماهيات لا تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما تحتاج
الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع
المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان
تكون عامة عقلية ولا تكون خاصة شخصية كما ينضاف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك
ينضاف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين امرا سلبيا لما
عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا صحيحا وامثال هذه الاعدام يصلح لان تصير
فصلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها تستدعي طولا لا يليق ان
يورد في امثال هذا المقام ... على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود
... الوجود العارض للماهية ...

العارض للماهيات بالاشتراك ... الذي لا يلزم من نفيه الوجود به ... الا في العبارة على
ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه ... اعلم ان هذا
ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد انما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان خلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه ... ما
ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما
لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة
قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون
المادة او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص
حصلت هذه الفائدة الكلية ما ذكره بالعرض ... عليها واراد الفاضل الشارح ان هذه
تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة
في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر التشخص المتعين الى
علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين هنا ان النوع المتكثر بالتعين
العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس ماديا انتج
ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال للكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل والجواب
عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المماثلات امر
عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة باعراض ذاتية فان المماثلات بالجنس انما
تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية تحصل من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا

كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذ الجسم
جنسا اما اذا اخذ نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيستحيل لكل جسم على الاطلاق
جسما آخر من نوعه فمعنى لفظه الا من قوله الا باعتبار جسميته ما هو لمعنى النفي في قوله
او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيستحيل جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه
باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مثالا له
من نوعه فهو معلول قوله فكله جسم محسوس وكل متعلق به معلول هو الحاصل من هذا
الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اصلا واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما
الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود
في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس
لها حد اذ ليس لها جنس وفصل . يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا
انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود
فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن انه ينقض حكمه هذا بالوجود فقال
ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن تعالى واما الوجود فليس
بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء كلها وذلك لان وجود الاشياء هو
كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما
بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات ولكثرة اعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك مخل بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ
التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد فان الوجود
لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير
باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق
في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى
ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه
من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود هيهنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب
الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير
مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى
حاق الملزومات وتعريفها بها لا ينقص عن التعريف بالحد فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد
عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له
لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف
له يقوم مقام الحد قوله وما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم
الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في الموضوع الذي هو كالرسم للجوهر
ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه
جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على
الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية على القوة كما تشترك في الجنس هو انه ماهية
وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة
واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد
يكون له لعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح
حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له

كالماهية لغيره واعلم انه لما لم تكن الوجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس
لم تقض باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشئ فان الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل
من لوازمها لم تصر بان تكون طرفا لموضوع جزءا من المقوم فتصير مقوما والا لصار باضافة
المعنى السلبي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع: هذا سؤال يرد على قوله
الواجب لا جنس له وجواب عنه بالنسبة على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه
الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي
المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب
غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول
لا ضد له بوجه هي غني الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس ولا فصل فلا
حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الثالث والنظم والثاني ظاهر تنبيه
الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل
الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته: شروع في اثبات العلم
بواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق بالوجود
بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن
العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والذل وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر
عهدة اي لم يحكم بعد وفي خلق فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من
ذلك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن
المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن التشخصات
والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والثاني ظاهر وقد احاله
على ما بين في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان
كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد

الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير
في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم
لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه: المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة
على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما
الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم
الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد
واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان
اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو
الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان المطلوب ذا سبب لم يعرف
بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم الآية يعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق
ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين
وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق: والسلام النمط الخامس في
الصنع والابداع تنبيه ان الحادث شئ مسبوق بالعدم على ما قرر في الفصل
الاول وبالابداع ما يقابله وهو الحادث الغير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد ثم انه قد سبق
الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي
يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا ولذلك يظنون ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا
اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد
يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز

على البارئ العدم للامر حدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى البارئ في ان او
الى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن
العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر
الى البارئ تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارئ ايضا كذلك
الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان نعتقد في هذا . الجمهور يظنون ان
احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط واذا
حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا واما جل اهل التميز
منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبنا بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني
الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا
للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان
محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل وقوله انه يسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حيث ما يعتقده العامة
وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء
اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية
جعلها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض
عند من لا يثبته فهو لا وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى
الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم
عندهم انما يحتاج الى البارئ الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم

الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ من حيث هو موجود الى قوله
الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني . يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل
واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او
موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب
الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط
والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول انا لو
لفظ الحدث مثل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من
الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي
الان كان احدهما محمولا عليه الآخر متساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نزاد فنقال
موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحرك من الشيء ومباشرة بآلة وبقصد اختياري او غيره
او مطبوع او تولدا وغير ذلك او شيء من مقابلات هذه بل انا نلتفت الان الى ذلك على ان
ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل
والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد
شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلانه لو كان مفهوم
الفعل يمنع من ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان . معناه انا نعني ههنا عن معنى
الحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل
محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا
ولا كل محدث مفعولا او لا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان
المفعول انما يكون اخص من الحدث اذا كان معنى الحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان الحدث قد يكون حدوثه بتحرك من

الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر وتقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة
عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة
ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من
وجه وللمحدث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار و
بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل
احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكما يطلقونه على معنى يعم الاحداث
والابداع فاستعمله الشيخ هنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول
والذي تقابله بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل حاشا مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا
التخصيص مصيب وان كان في هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان
انضمام مقابله ذلك البعض اليه في اللفظ مفيدا للتناقض او كان انضمام ذلك
البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح
هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني تناقضا
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحتراق ولا الماء فاعلا للتبريد بل المرجع في
امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس
هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يتبع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع و
الايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا منبها على ان المقصود
هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كان دالا على ذلك المعنى مجردا
والايجاد والصنع كانهما اشياء لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى
دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة

بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح
على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحتراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل
عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول
الشاعر وهان على الله ان كونا نكابدا نعول بالابدان ما يفعل الجمر واشال ذلك
فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والجمر كما الماء
ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي
تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا
الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا
او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا فمن مفهوم الفعل وجود وعدم وكون
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الموجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل
وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل
جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان تكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان سبق
وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما
ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضره في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى فذكر انه
يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم تبين ان العدم ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا
الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف عن ماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل

فاذن هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان التعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا اما لتعيين الشي المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ محتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج
عند الحكما هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة
عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان
الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بمراتب اقول هذه فايدة اوردها لكنها غير متعلقة
بالمتن بكل ما اشار اليه فالان لنعتبر انه لاي الامرين تعلق يقول ان مفهوم
كونه غير واجب بذاته لم يعتبر لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره
دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بذاته من
حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه
اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما
اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق
العدم يجب وجوده بغيره ويكون له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فيعلم ان هذا التعلق
هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة للحاجة على المعلولات ليس في حال الحدوث
فقط فهذا التعلق كاين دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما
يتعلق حالة ما يكون بعد العدم حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل ويريد ان يبين ان
الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اعني لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق
بالغير لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان ذلك يتضمن فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا
ان الاول من هذين المفهومين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو
الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم

الا ان يمنع شي من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل
عليهما التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه انه كلما معنيين احدهما اعم من الآخر
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا بالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان
ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق
الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج للقياس
المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني
بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه
مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير
دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده ثبت ان هذا التعلق للمعلول كان
دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان هذا التعلق لو كان ايضا لكون المعلول المسبوق بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في
جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن الفاعل
فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة
اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي
الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب
بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان
ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه ليس بصحيح لان منشا الخلاف هو
المعلول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكما الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان التعلق

كما ذكرنا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ
عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم
بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة وظاهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير فظاهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم دائم الحاجة الى الغير في وجوده ما دام موجودا
وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس يتعلق
في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان الحدث محتاجا في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ ههنا ضائرا كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان
الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء لانه بين
ايضا ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم
ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال
والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم
على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل
لشيء دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا ان
الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا
ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا كان الامر
كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا الصلح عن غير تراضي الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا لكنهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات

حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا بالذات
لكان العالم قديما فهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان
مثبتي الاحوال من المعتزلة ما يكون بذلك صرحا واما اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة
فيثبتون مع المبدأ الاول قدماء بانه سموها صفات المبدأ الاول فمنهم من ان يجعلوا الواجب لذاته
تسعة وابى ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح به
لفظا فلا يختص لهم من ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم
على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان
الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا
ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ولهذا ايضا
لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك
في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه [illegible] الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه
ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين لانه قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود
بل قبلية قبلية لا تثبت مع البعد وتلك هذا فيه ايضا تجدد وتعيه بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية
هي نفس العدم فقد يكون له العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد تكون قبل ومع وبعد فهي
شيء آخر الذي لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي
يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات . فقد بان ان كل حادث
فهو مسبوق بموجود غير ثابت الذات متصل اتصال المقادير واعني الزمان الا انه لم يتعرض
للتسمية في هذا الموضع بعد وساند ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة

الى قبليه فلذلك فله قبل لا يوجد مع البعد كقبلية الواحد على الاثنين واشالها الى يوجد
القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبله عند يحلط لبعدية وليست هذه القبلية هى نفس
العدم لان العدم كما كان قبل نقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل
ومع وبعد فاذن هناك شى آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ
من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتدا
حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتدا الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة
ومتجددة متطابقة لاجزا المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال
المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان هذه المتصلة لا تتالف من اجزا لا تتجزى فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود شى غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا
ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ نبه على انيته فى هذا
الفصل وسنشرح الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر
بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اورد هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة
فيما مضى من الكتاب ولتعلم انه انما نبه هنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الحاصلتين له فانه هو الشى الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان
معا وذلك لان الشى قد يكون قبل شى آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان
هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان فاما للزمان فليس بسبب شى
آخر بل لذاته فالمفروضة المتجددة صالحة لتعريف هذين المعنيين بها لا لشى آخر فاذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور
الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس
بتمييز حقيقى لان المعية مجراها فى معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا بانيته
لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا
فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد

الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشى دل على وجود معروضهما الذى هو الزمان
مع ذلك الشى ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذ
تقرر هذه المعانى فنقول اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة
فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان
هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما
نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان لانها امر اعتبارى يعرض للعقل فى جميع
ما اخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية اخرى
يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى ويندفع ايضا اعتراضه
بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد تبين انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك
لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا فى العقل ولا يجب ان يوجد فى الخارج
معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المتقدم يعنى ما يكون معقولا بسبب ذلك الشى ويصح لحوق الاعتبارات
العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزا الزمان
على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون
للزمان زمان آخر وقال الغرض بان الزمان منقض لذاته فلذلك امتنعت القبلية و
البعدية العارضتان له من زمان آخر ولم يمتنع القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه
ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزا الزمان ان كانت متساوية فى الماهية استحال
تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته
فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثانى ان نجوز وجود قبلية وبعدية
لا يوجدان معا فى جزء من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم قبل
وجود الحادث من غير زمان يغايرهما كما ... وانما ان قيل فى الفرق ان القول
بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن

القول بحادث هو اول الحوادث لانه نافى الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث احتج
بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع
الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لها مغايرة لذاتها
فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظه
كان شعره بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والعول
معية الزمان للحركة ايضا تقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب
ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر بالفعل البتة ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر
ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء بعد الاجزاء اثنينها متقدمة ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار تقارنها الا لشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار تقارنها
عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا فيتصور عروضها
له وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما لحقه بسبب غيره واما اذا قلنا
اليوم والامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما اشتمل على معنى
هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير
متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان
في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء
والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك
لا يحتاج في الاولى الى زمان مغاير للموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه
ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير حال اعني الموضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا

ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ثم قد يكون ابعد وقد يكون
اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان .. يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
ثبت وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا ان
يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم محل التغير فيه وشك
هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك وما بيان ان الكمية
في الفصل السابق يدل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول
فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر فيلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى
اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما بين
في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل بالزمان
كم تقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند بيانها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم
ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين
لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان الحركة تزيد بزيادته وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة بتحركه تجزئه
المسافة وتصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بان يتقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم
والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر منها المجتمعين من المسافة والزمان هو كمية
الحركة لا من جهة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا ثم
قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة بجملتها تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما
يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من

المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من
المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما لها للمسافة ويكونان
متعددين بالحركة فان الحركة باجزائها تتعدد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها
في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان ايضا
تحديدا بالدور هذه عبارته وعرضه بيان ان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وحرص من اراد
هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه
لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في
نفسه لانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع. يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع
او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول
محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر
عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في
نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه
مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع

بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا
او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب ولنعلم ان كل امكان ما
بالقياس الى وجوده والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما
الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى
صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان
يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
موجود معها متعلقة بها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده
ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم
الاول ويكون موضوعه حامل ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما
بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا
علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى
الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض
له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا
فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك
ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم
حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وتعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول عنها والبعد وتزول عنها مع خروج الوجود
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الممكنة لذاتها فهي امور لا ينفك ماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى
وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق

واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة
مختلفة وهي موجودات العالم باسرها وهذه الاضافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا
ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لنزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف
حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات
مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما
قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال
لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب ان الامكان في نفسه امر عقلي
متعلق بشيء خارج فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج فهو امكان بل هو
امكان موجود في الخارج والمتعلقة بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه
ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار كما مر في التقسيم الاول بعاليه وجود الشيء في العقل دون الخارج جهل كان
الجاهل موجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية
لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم
عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان
يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال
في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو
وصف للشيء من حيث هو بالقياس اليه فالاعتبار الاول يكون لعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كالاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم
امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين
فهو انما تحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما تحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا

يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق بمعروضه الذي هو في العقل بامر
موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه
واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة والجواب عنه ما مر من الفرق
بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع فالامكان بهذا
الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كالاضافة لمضاف
اليه واما قوله لو تعلق الشيء لا يحدث الا اذا صار بوجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان
له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث
لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل الكلام دفعه ولو حصلت
قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود
الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما انتفى بعدها واما الكبرى
فلما مر وهو النفوس الفلكية المفارقة والهيولى الممكنة الغير المتعلقة بمادة وموضوع والجواب
عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار بوجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوده
غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد ماهيته او موضوعه لقبوله ثم
ذلك الاستتمام يتعلق بشرائط منها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم
الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه
كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ؛ يريد اثبات الحدوث الذاتي للمركبات ولما
كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون الشيء متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم للشيء تحقيق معنى
التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن غيره قال محققه

يعلى ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي
يكون الآخر الكائن صنفان والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلولية والاخير
ان تشركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا
الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتاخر بالذات من
المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج
او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة
اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد كالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتاخر بالعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع
المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك متاخر بالطبع وخص
المتاخر بالعلولية باسم المتاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وكذلك انه
قال عند ذكر التقدم بالعلية فان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
في هذا الكتاب فقد سمى المشترك متاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد
وهو متاخر بالعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم المتاخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو
متاخر بالشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو متاخر بالطبع لا بالعلة فهذا المتاخر اعني الذاتي بالمعنى
المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة او الوضع
او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو لان المقتضي لتاخره امر عارض لغايته
اما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير
لهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
واذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا والآخر
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس متوسطا هذا بينه وبين ذلك الآخر
في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الآخر الا بعد الآخر وهو ان
المتاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا المتاخر يكون اذا كان وجود نفس
المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل
الى المتاخر من تلك العلة الا بعد وصوله الى المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان
المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات
المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ادري كيف هذا التفسير
مطابقا لالفاظ الكتاب وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح ولا تقول تحركت المفتاح ثم حرك يدي او ثم حركت يدي وان كانا معا في الزمان
فهذه بعدية بالذات. وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في شئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال
عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل الى المعلول الا بعد ما تاتى للعلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة
اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشئ الذي منه الوجود
على الشئ الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور
يظنون انه وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم ثم انك تعلم ان حال

الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل ما له من غيره قبلية بالذات وكل
موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود
عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي : لما فرغ
عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات والوجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما
بحسب العقل بل لا يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون
الا في العقل فالحال التي له تجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده
فهو كائن له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود
فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال نفي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه
ان اراد بالانفراد اعتباره بذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما
لكنها اذا انبثت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما
باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود

في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى المعدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا
يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان السلب لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود
عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية
عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات ووجود المعلول يتعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج الى ان
تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة كحاجة النجار الى القدوم
او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت كحاجة
الآدمي الى الصيف او الى الداعي كحاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع كحاجة انفصال
الى زوال الدهن : يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود
المعلول يتعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية
للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما هي الحركتين لا تتحصل
موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس الباتة التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية
كالارادة والحالة التي تكون للطالب التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة
الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة ما له مدخل في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر منه ستة
اصناف يمكن ان تشتمل عليها قسمة وهو ان تقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئا يضاف الى العلة لتتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول
اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليس محلا لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع في الوقت حاجة الآدمي
الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم جمع على ادم
كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة

والمنسوب اليه اما ادى بفتح الالف والدال او ادى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا
شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان
الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم
السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى
والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور
اجزاء العلة بل ذكر انها حالات يدخل فى تتمة علتها ويصير دونها علة بالفعل ولا شك ان
العلة مع مانعها من التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمى ليس
عدما صرفا بل هو عدم متعلق بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل يصح ان
يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود المعلول ثابت
على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل
قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل كان ذاتها
موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا. لما ذكر الامور التى تتم بها علية العلة
وهى ما يتوقف وجود المعلول عليها ذكر ان عدم المعلول متعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما
حال من الاحوال المعتبرة فى العلة بالفعل وحدها واما علية ذات العلة مطلقا
فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكن ليس لذاته علة توقف
وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك
وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا
ما كان وقتا ما. اى فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة
بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف
على شئ لم يوجد واى الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله

واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان
لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى. اى اذا جاز ان يكون
علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال فى كل شئ لا تتجدد لها حال ولا
يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنه دائما وانما قال لم يبعد وان كان من
الواجب ان تقول يجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هكذا انما يبتنى على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك ما لم يسبق اليه الاشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالنفى بعد ازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح
كان وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد
الوجود وقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة و
السرمد على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم ادى الى ان قال هذا المعلول ان
يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه لسبب ان لم يتقدم عليه عدم زمانى
فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث
الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او
زمان. هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور
وما تقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط. وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق
بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا
بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع
هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر
ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط والابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث. التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث
هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع

اقدم منهما لانه للمادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث
لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع
خطاء كما ذهب اليه الفاضل الشارح ... كل شئ لم يكن ثم كان
فيمكن فى العقل الاول ان يرجح احد طرفى امكانه صار اولى بشئ وسبب وان كان يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا المعنى ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص من
ذلك الشئ اما ان يقع بتدرجه من السبب او بعدمه بل هو فى حد الامكان فاذا لا
وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولم يقف فالحق انه يجب عنه
الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الآخر الى
علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن العقل اى يمكن للعقل ان
يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر يضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى
مجراه ويفكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح من تلك العلة
اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه
فان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا وحديثا ولا يقف
بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا
يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح عن السبب الاول واجب وهو
المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة
الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا
لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور ولم
ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما
نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة

لا على سبيل الوجوب ... مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم انه علة ما بحيث
يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم مختلفتى الحقيقة
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما
بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد ان
ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من
الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الواحد
الحقيقى وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب
عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما
فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ هو موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال
وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا
من لوازمه عاد الكلام بعينه ولم يتعرض لما اذن من مقوماته وفى بعض النسخ بزيادة او
بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما
من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هى بعينها
حيثية استلزام ذلك المقوم ويلزم ان يكون حيثية الاستلزام غير خارج من ذاته
والا نعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما فى ماهيته ذلك الشئ
او لانه موجود بعد كونه شيئا اعنى بعد وجوده بتعريف له والاول كما فى الجسم بحسب ماهيته المنقسمة
الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزم عن وجوده ب
تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه او الى جزئياته فاذ
كل ما يلزم عنه شيئان ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط
الآخر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض

وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والكثرة
يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد
قد يسلب عنه اشيا كثيرة كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشيا كثيرة كقولنا
هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشيا كثيرة كالجوهر للسواد والحركة والسكون فان مفهومات
سلب تلك الاشيا عنه واتصافه بتلك الاشيا مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا
عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشي عن الشي
او اتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي امور لا تتحقق عند وجود شي واحد فقط فانها لا يلزم
الشي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشيا فوق واحدة يتقدمها حتى لا يلزم
تلك الامور لتلك الاشيا باعتبارات مختلفة وصدور الاشيا الكثيرة عن الاشيا الكثيرة ليس
كذلك وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدما عليه ولا يكفي فيه ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول او الى قابل وشي يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى
اختلاف حال الفاعل بان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة
من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشي عن الشي امر يكفي في تحققه
فرض شي واحد هو العلة بل لا يمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال
الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شي يصدر عنه وشي صادر لانا نقول الصدور
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس
فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا فذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر [illegible] قال قوم ان هذا الشي

المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا
المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما
وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين او لعدة اشيا جعل فيه كل من ذلك دعوى في حكم
الدين قبلهم [illegible] بيان مذهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها
وحدوثها وان منه على ما هو الحق خفية منها ما ولد اختلافهم في الشي الغني عن المؤثر الذي
هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد
افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك والفرقة
الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها وصورها والعناصر بكلياتها حتى
قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد
عليهم بتذكير ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه لذاته وغير
منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استدل على امتناع
كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى
لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان هذه المحسوسات بعنصرها واجبة والى
قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى
مجردة عن الصورة ككثير من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام
متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس وانها مختلفة بالنوع وهم اصحاب
الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او نار او هوا او غير ذلك ثم اتفقوا

على ان هذه الحركات كانت من تلك المادة حادثة معلولة واستوا على تغايرها واجبة
اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجمع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق
واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرمانيون الذين قالوا بان
المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين من خير وشر ويعبرون
عنهما بانه يزدان واهرمن وبادة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان
على ان واجب الوجود واحد ... ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد
ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود
شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها
موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فتكون لما لا نهاية له من امور
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لا
اجزائها معًا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف
بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فتقطع اليها ما لا نهاية
له ثم كل وقت تتجدد تزداد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشيء لغرض ولا علة
ولا يسأل عن لم فعل ... لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من
واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فذهب بعض
اصحابها الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقًا وهم المتكلمون واكثر من سائر المليين والباقين
الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الاسبقا بالذات وهم الجمهور والحكماء فقالت الفرقة
الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بما دة واحتجوا على
ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم التزول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو
باطل لوجوه منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها

موجود واذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية حاضرة لاحادها معًا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناءً على ان الحكم على كل
واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم
ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة
بقوله فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فتقطع اليها ما لا نهاية له
ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا تناهي يمتنع ان يزيد وينقص
والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة المخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث
فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا تناهي قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه
الى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما
والى قائل بنفي المخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص ومن يثبته بسبب الفاعل
وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بمخصص لذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك المخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن
يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة تعود الى العالم ونسوقه قالوا تخصصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب
وجعل حدوث العالم في غير الوقت ممتنعًا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم
البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالمخصص خوفًا من العجز
عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهم
لا يسأل عما يفعل او اعترفوا بالمخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل
ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ومثلوا ذلك بعطشان
يخير بين انائين متساويي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وتعرّض لكل

حسا

من الاشاعرة المشهورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن تحذو حذوه ونحيهم من
المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولآء الى قوله من مال ولا
تميل ممن لم نختم اقوال المتكلمين بقوله فهولا هولآء [illegible] وما رآه هولآء قوم من القائلين بوحدانيته
الاصلية ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له و
انه لن يمتنع فى العدم الصريح حال الاولى فيها بان لا يوجد شيئًا او بالاشيا ان لا يوجد
عنه اصلاً وحال بخلافها لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع فى بيان مذهب الحكماء وبدأ
بانهم يقولون واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضى
تقدم الفعل من جانب الفاعلية فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً
دائمًا اما ان كانت فاعليته ممكنة لاحتاج فى فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز
ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التى لا يتوقف وجودها على شى غير ذاته لكونه قادرًا
او فاعلاً وعالماً ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير لكونه اوّلاً وآخرًا وظاهرًا او باطنًا
وهى لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار
الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالتباس التى
ويكون لا صدور الفعل اولى بالتباس الى الفعل من حال اخرى فيصير فيها فاعلته اولى
او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات
اصلح لان يفعل فيه من الباقية [illegible] ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع ولا ان تنبعث
جزافًا ولذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت
وحال ما تجدد كحال ما تمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شى حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثال الحسن من الفعل وقتًا
ما يتيسر او معين او غير ذلك كان زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى
متعلقاته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شى يقتضيه تخصص الطرف الذى
يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة

عند الاشاعرة وغيرنا بعينه على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لا تتجدد ان ينبغى لامر متجدد يقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما او جبلة له
وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافًا وهما منفيان عنه تعالى
بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وتقدير طلبى بحسب الاصطلاح
على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليًا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج
كانت المرضى او عادة كالعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير اسحقاق
واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث
طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شى من شرايط الفاعلية التى يتعلق بها
الفعل على الاطلاق سوآ كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال
الشى المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلاشانه كما يحتاج الفعل الى ذلك الشى تجدده
فكذلك يحتاج ذلك الشى الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيا قبل شى وهو
القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد من حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك
يقتضى اما صدور الفعل عن الفاعل اصلًا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده ولعلم
ان المعتزلة الذين يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شى غير الفعل اصلاح قولهم واما
ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ
الشيخ عن ابطال القول بتجدد شى وابطال القول بان لا يتجدد شى اشار الى ان هذين القولين
ايضًا قول بتجدد فقال وسوآ جعلت التجدد لامر يستحسن من الفعل وقتا ما يعنى القول بصلوح
بعض الاوقات او معين يعنى صيرورة الفعل متاتيًا بعد كونه ممتنعًا او غير ذلك مما يعرف
عنه عند بعض اصطلاحهم او جعلته لامر زال كعنع كان فزال عند الوقت الصالح وامتناع كان فزال
وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شى ما وقت

ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود
هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف تلك الشغل الى الافصاح ضعفه
على انه تام في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس تناقض كونه دائم بغيره كما بينت عليه
فلا فرع عن الاشارة الى تقدم الفاعل بامر من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد
ان يشير الى ضعف حجج القوم فحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما
يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فيكون ان الداعي لهم الى القول
بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن
افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا الغرض ضعيف ومع
ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر
قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى
ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد بينت في صدد النمط على
فساده وبين ذلك انه المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج
الثلثه المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء منها بقوله
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا
صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان صح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن
ان يدخل في الوجود لاجل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وعنوان القول سوق الحكم على الكل بكل ما صح ان يحكم به على كل واحد تقتضي القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا
ما نص عن باستناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال
التي نذكرونها معدوما الاشيا بعد شي وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا
يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى جواب الحجة الثالثة وعنوان غير المتناهي
اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة الى ينقص كل
يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم وكـ
الحوادث التي كلها فيها ليست بموجودة معا من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على انه يوجد قبله ما لا نهاية له او احتاج
شي منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى كذا توقف على
كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم فالثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المتقدم
الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان
الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي
وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشيا متناهية وفي جميع الاوقات هذه صفته
لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحدا فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود
اشيا كل واحد منها في وقت آخر لم يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس
المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغير لفظها
تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وعنوان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان
فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان
هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي
النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت
هو مطلوبهم والحق ان كل وقت نفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا اعداد متناهية واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد

التاسع عشر

في جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد
انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قالوا التحقيق من اعتباره ما نبهنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا
اوليا وما يلزم ذلك الاعيان ولوازمها اوليا الا ما يلزم من اختلافات يلزم بينهما فيتبعها
التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
هنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول
التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما
اوليا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية وانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها
بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من
اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية فهذه هي
المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسألة الحدوث
والقدم تعلقا بمسألة التوحيد [illegible]
[illegible] قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها
وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك
وهي ما لاجله يصدر معلول عن علة الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على
ثلث مقاصد احدها ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها
اثبات العقول وثالثها ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة
القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره
لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم و
ايضا يعقل القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى
اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وما يقال انه يفعل بالارادة يندفع هذا
القدر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي هو مستلزم
وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست لغاية بالسافلات وذلك انما يثبت
بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا
بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان
يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر
الافعال كان من الواجب ان يشرع في غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي
ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واليهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال
الصنف الثاني فدله ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال
بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات
ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك رسم النمط
بالغايات ومبادئها في الترتيب [illegible] اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي
يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وهيآت متمكنة من ذاته
وفي هيآت كمالية اضافية لذاته فمن يحتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته
او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم
او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير يحتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني
والمقصود ان مراعاة الحمل على المبدأ الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة
لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود
غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما
من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة من ذات
الشيء والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات الشيء في نفسه هي
مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ

والحق الاول لما كان فاعلا بذاته ولا حد لا كثرة منه شي قبله ولا بعده فاذن لا غاية لفعله
بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق
مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي وله ذات كل شي لان منه او مما منه ذاته فكل شي غيره
فهو له مملوك وليس له الى شي فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه و
الذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا
الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبي الثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له
وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء وكونه فاعلا
لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه اتعرف ما الجود الجود هو افادة
ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب
ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح
والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح
به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص هو تعريف معنى الجود وقد اعتبر
فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد
اي يكون مشتهى مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام
بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي محتملة ويراد بها تارة
الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي
والحكما لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى له سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية
اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقها يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة

والفقها لم يثبتوا بالعزائم بمنزلة لهذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل
النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونها في اصل اللغة دالة
على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلما اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة
يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم
ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى الكت
مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او عدم
او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير
لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على
راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض
والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا
حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية
وهي استفادة كمال منه لنفسه لا افادة كمال لغيره واما وقوعه على راس انسان اتفاقا
والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل
يقتضي اختلال اوضاع الاعضا وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضا ثم ان المقتضي لموت الانسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان الا
بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول
فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده
وكذلك القول في الدوا المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما
يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقتصر
الشيخ في تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كان من عرف الجاد

فی بعد وعند کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان نقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
کیفیة کذا وکذا لم نحتج الی ان نقول بالذات ولنعد الی المقصود ونقول فاذن
قد ظهر ان کل فاعل یفعل من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله او
مستعیضة فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة
الکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول مما یقتضیان
الشرکة فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل لقبح ذلک به وتنافیا فی
المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص ای مستعیض
وظن ان هذا لیس باعادة لذلک کما ظنه هذا الفاضل والعالی لا یکون
طالبا امر لاجل السافل حتی یکون ذلک جاریا منه مجری الغرض فان ما هو
عرض لقد یتمیز عند الاختیار من نقیضه ویکون عند المختار انه اولی واوجب حتی
لو انه صح ان یقال فیه انه اولی فی نفسه واحسن ثم لم یکن عند الفاعل ان طلبه
وارادته اولی به واحسن لم یکن غرضا فاذا الجواد والملک الحق لا غرض له والعالی
لا غرض له فی السافل الغرض هو غایة فعل فاعل یوصف بالاختیار فهو اخص
من الغایة والقائلون بان الباری جل ذکره انما یفعل لغرض یعود الی غیره لا الی
ذاته وذلک لا ینافی کونه غنیا وجوادا فاشار الشیخ الی ان من ان یفعل لغرض فلا بد
من ان یکون ذلک الفعل احسن به من ان یترکه لان الفعل الحسن فی نفسه ان لم یکن
احسن بالفاعل لم یمکن ان یصیر غرضا له ثم انتج من ذلک ان الملک لا غرض له مطلقا
وان تعالی لا غرض له لا مطلقا بل بالقیاس الی السافل لانه ربما یکون له غرض
بالقیاس الی السافل لانه ربما یکون له غرض بالقیاس الی ما فوقها منه کالنفوس الفلکیة
التی لم تصر کاملة فهی مستفیدة الکمال مما فوقها وفی نسخة تتمیم کلها دائم حرکة
بالارادة فهو متوقع احد الاغراض المذکورة الراجعة الیه حتی کونه منفعلا او مستحقا للمدح
فاحلت عن ذلک نفعله احلت من الحرکة والارادة معناه ان کل متحرک هو ذو ارادة فهو
مستکمل وینعکس عکس النقیض الی ان ما لا یحتاج الی الاستکمال فلیس بمتحرک ذی الارادة
والمقصود ان الباری تعالی والعقول الکاملة فی ابداعها لا یباشر التحریک وان النفوس المحرکة
للافلاک بالارادة مستکملة بحرکاتها اعلم ان ما یقال من ان فعل الخیر واجب
حسن فی نفسه لا مدخل له فی ان یجانبه الغنی الا ان یکون الاتیان بذلک الحسن منزها و
بجهة ونزکیة ویکون ترکه سقصی منه ومثله وکل هذا ضد الغنی لما بین ان الفاعل الذی
یفعل لغرض یعود الیه والی غیره مستکمل بین وجها آخر وهو ان یقال الفاعل الکامل یفعل
لا لغرض یعود الیه ولا الی غیره بل لان الفاعل فی نفسه واجب حسن یکون الفاعل علی تلک
الصفة مقتضیا لاختیار الفاعل ایاه فیکون حسن الفعل ووجوبه علی تلک الصفة مقتضیا لاختیار
الفعل ایاه هذا هو الوهم وقد نبه علی فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه فی نفسه
لا مدخل له فی ان یجانبه الغنی بل المقتضی للاختیار هو کونه مما ینزهه من الذم او یحمده
ویصیره مستحقا للمدح وکل ذلک ضد الغنی واعلم ان القائلین بالوجوب والحسن و
القبح العقلیة یعرفون الحسن بانه کل فعل یقتضی استحقاق ذم ولا جاء هذا بما یذکر
الشیخ کما اعم قبل الحسن والواجب من التنزیه والتمجید واستحقاق الثناء والمدح والحمد
والخلاص من المذمة وما یجری مجراه فی هذه الفصول لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان
نقول ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلک
النظام علی ترتیبه فی تفاصیله معقولا فیضانه وذلک هو العنایة وهذه جملة سنفصلها سیاتیک
تفاصیلها لما بین ان العلل العالیة لا یفعل لغرض فی الامور السافلة وجب علیه ان
یبین ان النظام علی المشاهد فی الموجودات الکائنة الفاسدة کیف صدر عنها ولا یجوز
ان یکون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبیعة ولا علی سبیل الاتفاق او الجزاف فذکر
فی هذا الفصل ان تمثل النظام الکلی ای تمثل نظام جمیع الموجودات من الازل الی الابد
بد فی علم الباری السابق علی هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة علی المتناهیة

الى تحت ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات بقتضي افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقدسة في جميع الاحوال بعقل
ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد
بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الشحنة هو
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان
البارى تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة
فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة بفعله اولى به فاذن هو مستكمل
بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد
الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه انما يفعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يخرجه وعدم الاتيان به يوقعه في
استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل
ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة
وقد اتفقوا على غايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود
والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان الشيخ لما كان شرع في ذكر
الغايات وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التعلق من
الفصول ان الشيخ اخذ من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما
لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل
على ذلك وفسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعدها وذكر
في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان
ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادى العالية جعل الحكم عاما
ولما كان تحريك الافلاك بسبب النطق انما هو منسوبا البتة انه تابع للارادة بين ان المبادى

الى كلامنا فيها ليست مما يشتركها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع
نفى الغرض عن مباديها كيف تصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح والحجة بعد ما بها خطابية لانه تعالى ما معنى انه يلزم ان لا يكون
غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام
على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا لاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية
من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من
قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى
تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال ما معناه انه لو فعل على وجه مستكمل به لم
يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا
يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لا
يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا اقناعى من باب الطامات او ليس
مفوض الى من يطرف الكلامين وانصف قد تبين لك ان الحركات السماوية متعلقة
بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولية يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة فان كانت متشكلة الجوهر بعضها لم يعرها نفرد كانت ارادته ماشية
الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس ما يتحدد وينصرم على انقطاع وعلى
اتصال بل اما ان يكون مجهل الطبيعة او متعلق بها والاحوال الدائمة لا يجوز ان يقال لم
في انها مفقودة ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم تزل حاصلا وهو مطلوب بل كل ما كان
حاضرا حقيقة ليست جزئية ولا طبيعيا وعلة ثلثة نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام
السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان
نفسى واحد منا من بطبه بدنه من حيث يتميه ليطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا
جوهرين متباينين واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة طبيعة

نتعلق بها لتنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ
اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على
الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا بل قصد نفي التعليل عن
عن افعال المبادي العالية وكرهاهات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك
اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبادي الفاعلة لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية
وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
النفسانية متعلقة بارادة كلية مجردة وتبين ان الارادة الكلية المطلقة الاولى
الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية
سببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات
وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الثانية واما ان لا يكون والاول هو
المسمى بالعقل لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل
المحض لا يصح فيه ان يكون ارادة شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقرر في آخر
النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به الثاني
ان المراد الكلي كما تقرر ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع كالكليات المنفصلة او على
اتصال كالكيفيات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدوما دائما الا
الدائمة المشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان لم يكن
له شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كل ما
حاضرة حقيقة ليست جزئية شخصية ولا خيالية لان الظنون والخيالات انما يكون بسبب
الغواشي الجسمانية وهي منزه عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانها مريدة لامور
جزئية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل لجهة ما يطلبه بالحركة ثم يفوته الثالث
والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة
باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب بادى الكمال منها وقد صارت بذلك
يتحد بها اتحادا واحدا ولولا هذا الارتباط لكان جوهرنا مناسبا فاذن يبدأ
الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارقة يتعلق بالسماء
وانبعث منه صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال ان كان
اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم
يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع فالسر ان ما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يتصل الارتباط
ويتم الحركة المتصلة ولا يمكن ان يقال تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون التشبه محركا تشبيها عقليا العالي ويريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول
قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي
والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك
يكون لداع اما شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة
الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم ممن يخيل له فيغضب وايضا
لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو التشبه
وحركاته الصادرة عن العقل العلي ولا بد ان يكون لمعشوق مختار تحال ذاته النائل
ذاته وحاله او لينال ما يشبهها وكل تحريك ارادي فهو لشيء مطلوب يطالبه المريد
ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام
الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون
تحريك السماء لمعشوق مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا
محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان تختص بالحركة والا كان الطلب

طلباً للاشي وهو محال والشيء المحصّل بالحركة يكون اَيناً او وضعاً او كيفاً او كماً او ما يحصل

بالحركة ولما كان الطلب طلباً للاشي وهو محال والشيء المحصّل بالحركة يشبهها من

كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصّل

الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول ما للمتحرك فاما ان يكون الحال حالاً من المعشوق

كمماسته او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلاً فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال

حالاً من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالاً منه ويجب حينئذ ان يكون ما ناب

اما ذات المعشوق او حالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة

وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال

منه ذات المعشوق او حال له فظاهر من ذلك ان محرك السماء الذي كان لمعشوق

لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحالة له او لينال ما يشبهها قوله ولو كان

للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لينال شيئاً من جهة يستقر فهو

لنيل شيء لا يستقر : اي لو كان المعشوق ما ينال بالتحريك ذاته او حالاً منه وبالجملة

من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتاً او لا

يحصل فان حصل وقتاً ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابداً كان

المحرك يطلبه ابداً فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية مصورة بما هو

عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن للمعشوق ليس من

كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حالة بل هو شيء منفصل الذات [illegible] عنه

ليس من شأنه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشيء ثم لا يخلو اما ان يكون

تحريكه لينال شيئاً مستقراً لكمال ما ناله يوجد فيه شبهها بكمال للمعشوق او يكون لينال شيء طلب

لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او

المحال فبقي ان يكون الحركة لينال شيئاً لا يستقر قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب شيء

المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب يكون كل

عدد يفرض بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب

اي فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من

الحركة بالدائم لا نهاية له وذلك اذا كان المتبدل من الجزويات الغير القارة بالعدد

يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حتى

انتهى التوقيه اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك

الباقي المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله فيكون المعشوق متشبهاً به بالامور التي

بالفعل من حيث براءتها عن القوة ويشبه عند الخير الفائض منه من حيث هو متشبه بالعالي

لا من حيث هو فائض على السافل فيكون المشوق يعني محرك السماء متشبهاً بما من الشيء

وفي بعض النسخ فيكون المتشوق يتبع ابواه متشبهاً بما يعني يكون ما اليه متشوق المحرك هو

متشبهاً به بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو الفعل من حيث براءتها عن القوة ويتشبه

عند الخير الفائض اي في حالة كونه [illegible] عند الخير من حيث هو متشبه بالعالي ثم مقصوده

بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح

عنه الخير حالة التشبه كما ترشح من معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهي ان

الخير لا يقتضي عن المحرك بالذات بل يقتضي عن الفعل عليه وترشح عنه [illegible]

ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فيما ضده وانما يجري ما بالقوة فيها

يخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب : يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به

يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار

اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير

في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا

في الوضع وانما قال التي هي هيآت فائضة لان الاجرام العلوية يفيض انوارها على

الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت [illegible] فائضة كانت معدات للافاضة

وضعها بما يناسبه وانما يجري ما بالقوة منها يعني في السماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب

ولذلک یحصل التشبه بهذا القدر کما فی الکتاب ولما رسم الفصل بالاشارة والتنبیه
لاشتماله علی بیان غایة الحرکة السماویة والتی هی التشبه وعلی التنبیه علی وجود
الجواهر المتشبه به اعنی العقول لو کان المتشبه به واحدا لکان التشبه فی جمیع
السماویة واحدا وهو مختلف ولو کان لواحد منها بالاجرام لسنا بحث فی المناهج ولیس کذلک
الا فی تلک من هذا التنبیه علی کثرة العقول المفارقة واعلم ان الفیلسوف الاول قد
اشار فی بعض اقواله الی ان المتشبه به فی الجمیع شی واحد هو العلة الاولی وقد اشار
فی مواضع آخر ان کل فلک قد یحصنه معشوق یتشبه ذلک الفلک به وهذه الشیخ فی هذا الفصل
علی انها کثیرة وسیذکر الوجه فی کونه واحدا فی الفصل الذی تتلوه وتقریر الکلام
ان المتشبه به لو کان واحدا لکان التشبه فی جمیع الاجرام السماویة واحدا وذلک لان الجسم
من حیث هو جسم لا یقتضی حرکة الی جهة معینة ولا وضعا معینا ولیس للافلاک طبایع
تقتضی وضعا معینا والا لکان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معینة فان وجود کل جزء
من اجزاء الفلک علی کل نسبة محتمل فی طبیعة الفلک المقتضیة لتشابه اجزائه واجزاء له
ونفوسها ایضا لا یجوز ان یکون طبعها ان تروم تلک الجهة او الوضع الا ان یکون الغرض
فی الحرکة محضا بذلک لان الارادة تتبع الغرض والغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف
الاغراض ویلزم من ذلک اختلاف مبادیها المتشبه بها فاعلم ان بعض المتفلسفة من
الاسلامیین وغیرهم ذهبوا الی ان المتشبه به هو الحی محرک فلک الکل وتشبه محیط
به علی ما سیاتی بیانه والشیخ ابطل ذلک بانه یقتضی تشابه الحرکات فی الجهات و
الاقطاب وان اوجب تنوّرا انما یوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفة
ولیس التشابه موجودا الا فی قلیل یعنی فی المثلات نفلک البروج غیر مثل الفلک الاعظم فانما
شی یشبه فلک البروج فی الحرکات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان
تشبه الفلک ما افعل هو بان یستخرج کمالاته اللائقة به الی الفعل کما فی العقل
وهذا معنی مشترک بین العقول ولیس لنا به اختصاص کل عقل عن آخر مدخل

فی ذلک فاذن للتشبه بشی واحد والجواب ان خروج الکمالات الی الفعل امر کلی
لا یمکن ان یصیر غایة لحرکات جزئیة بل یجب ان یکون غایات الحرکات الجزئیة امورا
جزئیة یلزمها هذا المعنی الکلی وتلک الامور وان کان اختلاف الحرکات یدل لنا
علی اثباتها لکن لیس لنا الی معرفة ماهیاتها المتخالفة طریق علی ما یجی بیانه فان قیل
ویحتمل ان یکون سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولیاتها بالماهیة کما یجی بیانه فلا
یکون کل هیولی قابلة الا لحرکة خاصة والجواب عنه مضافا الی ما مر ان ذلک
یقتضی کون التشبه بطبیعته وقدم فساده ذهب قوم الی ان
المتشبه به واحد فقط بان الحرکات کان یجوز فیها ان تکون متشابهة ولکنها لما
کان سواء لها ان تتحرک الی ای جهة اتفقت بسبب الغرض بالحرکة ثم کان یمکن لها
ان تطلب الحرکة علی هیئة نافعة لما تحت وان لم یکن الحرکة فی اصلها لذلک جمعت بین
الحرکة لما استدعی لها الحرکة من الغرض وبین جعلها علی هیئة نافعة ونحن نقول لو جاز
ان یتوخی هیئة الحرکة نفع السافل جاز ان یتوخی بالحرکة ذلک ایضا وکان لقایل
ان یقول لما کان لها ان تتحرک وان تسکن سواء لذیها لاجل ان تنال حسنی الحرکتین ثم
کان ان تتحرک انفع للسافل اختارته بل اذا کان الاصل هو انها لا تتحرک لاجل السافل
بل انما تطلب شیا عالیا فتبعه نفع فیجب ان یکون هیئة الحرکة کذلک قال الشیخ
فی سایر الکتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسکندر وتقول ان الاختلاف فی هذه
الحرکات وجهاتها یشبه ان یکون للعنایة بالامور الکاینة الفاسدة التی تحت کرة القمر
وکانوا سمعوه ایضا وعلموا بالقیاس ان حرکات السماویات لا یجوز ان تکون لاجل شی
غیر ذواتها ولا یجوز ان تکون لاجل معلولاتها ارادوا ان یجمعوا بین المذهبین فقالوا ان
نفس الحرکة لیس لاجل ما تحت القمر ولکن للتشبه بالخیر المحض والشوق الیه وان اختلاف
الحرکات کان لیختلف ما یکون من کل واحد منها فی عالم الکون والفساد اختلافا ینتظم
به بقاء الانواع کما ان رجلا خیرا لو اراد ان یمضی فی حاجة یمت موضع واعترض له البیم

طريقان احدهما يفضى بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى
ذلك اتصاله بنفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان تقصد الطريق الثانى وان لم يكن
حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك لتستبقى كمالها الاخير
دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال
فى ابطاله فاقول ما تقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد
ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض
فى نفس الحركة حتى نقول قائل ان السكون كان يتم لها خصوصية يخصها والحركة كانت لا تعرض لها
فى الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعرض عنها وان كانت الحركة انفع
كانت العلة المانعة من قصر حركتها لنفع الغير اشتحالة قصدها فعلا لاجل الغرض المعلول
فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة
لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد
يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شئ آخر فهو اتم
وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا ما قاله الشيخ
فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان
الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو لتخرجها
كان حاصلا بالحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا
جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز السكون على الفلك مع تسلم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده
بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها بان للمتمسك
بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة
والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى
التشبه هى بعينها داعية الى اسناد جهاتها الى مثل ذلك واذا كان
كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن
للمتشبه بها امور مختلفة بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع
الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح
بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة وان جاز ان يكون المتشبه به الاول
واحدا ولاجله تشابه الحركات فى انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول
الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحكم الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد
يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد
ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها
به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا
تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها
بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما
للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون متعددة وقد تكون مترتبة فلذلك
المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا
بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اتحاد العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها باعتبار العلة الاولى
وما به تتمايز كل حركة عن غيرها باعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص
والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتغير
لا يجب لا مر ثابت فاذن هى للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو
التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك فان
يكون استدارتها الى هى هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر اولى
الآن ليس لك ان تكلف نفسا اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان

ترى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن ادراكه وما دون هذا فكيف هذا وجوابه اذا

كان المتحرك مريد مشتهيا ينال منه على التدريج امران يعرض منه في بدنه انفعال مابين ذلك

الشبه من طلب الطعام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك واذا طلبت

الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانما يكون

فيه تشبه الحالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات غير عقلية صرفة بحسب استعداد

تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك تصير محاكاة لها من خيالك

بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من بدنك ثم ان اشتبهت منها آخر من البيان

مناسبا لما كان فيه فاسمع قد تبين مما مر ان الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من

القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به فالاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت

كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق

بالمحرك هو تشبهه بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران تعاقبا

على الاشياء المختلفة الحقائق بالتشكك وتوقع اللوازم فاذن هما شي ما يحصل لمحرك كل فلك

بالتحريك يقع عليه باعتباره منتسبا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره منتسبا الى المبدا

المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك

الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل

فان قوى البشر المحتوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصورها سوا قرب اليها منها

مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك

بمزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشي المتصور بصورة عقلية و

اورد لذلك مثالا واضحا وهو ان للقوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول

لتحريك بدنه لا تتعطل عند ما كان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تمثل منها

صورا خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا تاما من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك

الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او حزن او سكون او غير

ذلك فشاهدة الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال

يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في اتباعها عن الانفعال الحاصل لنفسه من

تصور كمالات مبداه المفارق الحاصل بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة

بل انما محركه للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة

بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في العمل

والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية

واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى قيل انه تقرير احوال النفس الفلكية فاجتهد

وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان

ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب

آخر من البيان وفي ذلك بنوع مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله ... القوة قد يكون

على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية

مثل تحريك القوة التي للسماء يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كان قد يقال لا في

لغير المعنيين : النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل

ما له او لشي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقادير

ولا تناهيها ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما

يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير حتى تزداد الى غير النهاية يمكن فرض

لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد في الانفصال والشي الذي له تعدد كالجسم او عدد

كالعلل تعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهرا اما الشي الذي يتعلق به شي ذو تعدد

او عدد كالقوى التي تصدر عنها حال تتصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد تعرض

النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب تعدد ذلك العمل او عدد تلك الاعمال على الذي يجب

المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل

نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون لها اصناف

الاول قوى تعرض حد ود عليه واحد منها في ازمنة مختلفة كرحاة تقطع سهاماً سهماً بسانة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا
محالة يكون التي يكون زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول انه الشيخ في هذا
الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية تفصيل الاحوال وكان مراده ما يختلف
في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالعدة التي تحرك
حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي
وغير المتناهي تتالفه للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد تقالا ن لغير المعنيين
يعني تقالان للكم او لما هو ذو كم [illegible] الحركات التي يفعله حدوداً ونقطاً يلي التي
تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك بتوصله يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل
فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة ونحو ذلك مما لا تقع في آن ثم انه يزول
عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون حين زواله غير موصل
دفعة وان فني زماناً لا يكون الشيء مفارقاً ومتحركاً والآن الذي يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً
وهو زمان السكون لا محالة بين بذلك امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات لتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان
وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول
ومن تبعه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد
من الفريقين حجج ومنا قضات والحجة المشهورة المثبتة ان المتحرك الى حد ما
بالقطع انما يصير واصلاً اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً او مباينا
له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك
المتحرك فيه واصلاً مبايناً معاً فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل
زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً لانه ليس متحرك الى ذلك الحد
ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها نقضها بانه في الحدود المفروضة
في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان ما له
مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عوا ما ان المباينة
طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه
طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئاً ليس هو حركة فان
عنوا انه آن ما يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون
بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان بل يكون
قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك
ان اوردوا بدل لفظة المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اتام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة
موجودة يسمى باعتبار كونها موصلة للمتحرك عن حد ما متغير بعلة الى حد آخر ميلاً وذلك
العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلاً
فاذن هي موجودة آن الوصول والعلة من الامور التي توجد في آن وليس من الامور
التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود علة ثانية
تحدث في آن وتبقى زماناً ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن

الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن من الآن زمان
يكون المتحرك فيه عدم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا ونحن نعود بعد هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا
ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل
حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما
ينتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان
البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع
يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والفراغ
لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض وانما
ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على
امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما
يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليشعر بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان
الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لو
باقيا فحينئذ فقد المتحرك للحد لان المتحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او
الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان
موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين
ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من
النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا
يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل وكان
الايصال الذي هو مقابله انما حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المجدد
لان الحجة تمشي من غير ذلك بان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان
كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر
عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب
وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الباقي
لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
فيه وهنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه
اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن
زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال
واجاب الشيخ عنه في الشفا بانه قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة
تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده
فلو قال السائل ليس البحث على استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع
الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي
بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس الا آخر بل هو
عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي
هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا نقل كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان
الحصول حينئذ يتخلل الانقسام ففي الجزء الاول منه اما ان لم يكن حصل شيء لم يكن الحصول

في كل ذلك الآن بل في بعضه وقد ثبت في كله هذا خلف وان حصل شي وكان
الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني كان ذلك الشي في الجزء الاول موجودا
معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شي على التدريج بل حصول
اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المفروض انما يحصل دفعة
ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو
حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين السابق لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون
عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو
معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس
لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وبطل الحجة
اقول على الوجه الاول الحصول على التدريج هو حصول الشي الذي له هوية
اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون هو لها حصول اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها
من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشيا كثيرة بل هي شي واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء في قبل عروض القسمة لا يكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك
الزمان طرف يوجد ذلك الشي في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف
زمان بل واجب ان يحصل منطبقا على جميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون
حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شي وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف
زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا يمتنع ان يكون
له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا ويكون ذلك الشي حاصلا وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن
الذي هو طرف حصوله كالكون والتربع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك
الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما
يحصل في زمان وفي طرفه الذي فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان
عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويشبه ذلك من
تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل ليس
بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس
الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق
وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا
يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها لان آن المماسة الذي يجب ان يكون للسبب
الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا
لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول
والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا
في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا على الزمان فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب
من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال
تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وبسبب توهم هذا الفاضل
هو ان الشيخ لم يتعرض لذلك السبب الثاني بل اقتصر على ذكر حصوله وعن وقوعه عن السبب
السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل ثم
بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في اثنين مختلفتين
يفصل بينهما آن واحد يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وقد مر من الكلام في كل واحد
من هذه المواضع كفاية ... تلك حركة في مسافة ينتهي الى حد منتهى الى سكون
فيكون غير الحركة التي بها تحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها تحفظ

الزمان وهي الدورية   لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في
المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتفسيره ان
كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقرر
فهي غير الحركة الحافظة للزمان حال ان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر آنفا لا اول
له ولا آخر كما مضى بيانه والحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن
الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن
ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي مضبعه دوريه ولم علم
ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستندون الزمان اتصالها الى الحركة
المستقيمة دون غيرها لا متناع انفصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو
مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور وكل لا انقلاب   انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب
ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى
ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما ينتهيا والى حركة ومفارقة وان يزول كونه
موصلا واقع دفعة ولا فيهما ما ينتهيا الى حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا
واقع دفعة   هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون
في حجتهم التي حكيناها عنهم ان يعني الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان
المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان
المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة لست يقع دفعة بل
في زمان ولا توجد فيها شيء سواء لا ان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى
اجزاء ينقسم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح

ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل
بعد ما كان موصلا اوزال عنه كونه موصلا في آن وان كون الشيء غير موصل قد يقع
في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة
ان سلك لفظة المباينة والاحاسة تغير يناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا
غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم الفاظها مطابقة معانيها البعض
هذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة   فالحركة التي يجب ان يطلب حال
القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية   قد مر في الفصل الاول من الفصول
الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية
وتبين في الفصلين الاخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي
يجب ان تتغير من حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما
كان هذا الحكم متفرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا وتلطيفا في هذا الفصل ايضا
انه يريد بلا نهاية القوة لانهايتها بحسب المدة اي العدة   اعلم انه لا يجوز ان
يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك
بقوته جسما ما في مقدار تعرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال   ويريد امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسما لا خلوا اما ان يكون تحركها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك
القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما تشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني
فلما تشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله   ولا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن

ان يكون الا متناهيًا وذلك لامر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته
جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب
العدة في القوة بان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك
يحرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها
من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان
المعتبر انما تعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا
شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم
على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريكه للاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم
ينبه الشيخ في هذا الفصل الا انه بيّن ما مرّ في الفصل السادس من النمط الثاني
ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدًا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه
انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضًا متناهيًا وقد فرض غير متناه هذا خلف
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذًا مما استعمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتًا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما
بعد ان فرضت غير متناهية مطلقًا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه
بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض
المشهور الذي اورده الفاضل الشارح بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة
والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة هي التي
التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مرّ ثم انه اورد عليه سؤالًا

آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم
على تناهيها رد الشيخ عليهم بان ما له الى ما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحًا فضلًا عن ان يكون مقتضيًا لتناهيها قال
والقائل ان يورد عليه ههنا ما اورده هو عليهم بعينه وهو ان نقول ليس للحركات التي يقوى
هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة
عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودًا في وقت ما استحال الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما
تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك
الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ على تفاوت قوة القوة على تحريك
الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول
الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقًا بل ذكر في آخر
النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وهما يوصف بهما
وباللانهاية معًا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبًا في العقل او في الخارج متعددًا كان
او عددًا فيكون لا محالة ممتدة جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين
معًا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى
عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما

من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة
الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودًا على ما هو
المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر تقتضيه خارج عن مفهومه ويتوقف بالحق فيه واذا
تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحًا
كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا بد لها من مبدء واحد
بالفرض وكانت متسلمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقبولات المختلفة وجب ان
يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت وتناهيها في تلك الجهة ايضًا
فبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب
المحكي عنه فلم تقع الحق بالفاظها حتى انظر فيها [illegible] اذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى
والآخر اطوع حيث لا ممانعة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير
متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع
ايضًا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من
حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كان هو
فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان للجسم من حيث هو جسم مانعا عند [illegible] القوة الطبيعية
الجسم بما اذا حركت جسمها فلم يكن في جسمها معاوقة اصلا لجواز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل يجب ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات
وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك
الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض

تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما يأتي في المقدمة الثالثة
وهناك يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير
فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير [illegible] القوة في الجسم الاكبر
اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة الشبيهة
تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها بحسبها
والفاظ الكتاب ظاهرة اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة
طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو
ما ذكرناه في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى
من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة
جسمه في المقدار موثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة
اشارة الى المقدمة الاولى الى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في
الكبير اكثر منها مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين و
المحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في
حكمها لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون
التفاوت بحسب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جميعها من مبدا
مفروض حركات تغيرنا فيه عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه
يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهيه
الا انك كما مر وقوله فان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركه على
نسبة متناهية وكان الجميع متناهيًا تتمة لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان
اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان

ذلك في الحجة السابقة حلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً
متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره
وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جمعهما المتنا
على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبقي امتناع صدور قسمي التحريك
منها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي
اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الوضع
الذي استعمله في هذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع لخص
تناوله ما يجب وذلك لانه لم يدل على امتناع صدور التحريك الغير المتناهية عن قوة
حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس
الفلكية المنطبعة في اجسامها وما يجله القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة
والتحريك بالطبع الذي تقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات
تقتضيها طبائع بسائطها على ما فهمت ولانها اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان احق بما عنه لكن
لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصورة الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ
للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي
بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي غير جسمانية فهي غير مفارقة عقلية   قد بان فيما مضى
وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية في النمط الثاني ان
الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن صح ان القوة المحركة للسماء غير
متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فاجتمعت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل
والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من
الكمال الى الفعل ولولا ذلك لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك
الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى
الفعل ويكون الشيء هو عقلا ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك
السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
ولذلك نقول السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت سمعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك
امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية بجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية   قد تبين في الفصل العاشر من هذا
النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر وعلم
ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية ان كانت من حيث
هي علة لعلية الفاعل سابقة عليه في حيث احتياج الفعل اليها باعتبار وغير
احتياج انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب ومع ذلك كما اشكل على الفاضل الشارح
وهي ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا
سببين   ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادام
التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك
تحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد
بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات
الغير المتناهية عن المؤثر الغير المتناهي والمؤثر الغير المتناهي على سبيل الوسائط

غير نامتنه على سبيل البداية وانما يمتنع في الاجسام احدهذه الثلث فقط ومعنى
السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السما قوة جسمانية فيكون تلك القوة منتا
التحريك لا دائمة التحريك فيكون حركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على
الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في
جسم الى ان يتجدد منه في تلك القوة احوال متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات
غير متناهية في ذلك الجسم لا على سبيل انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على
انها ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثرات غير المتناهية على سبيل التوسط
وبين تلك التاثرات على سبيل المبادية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث
فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز
ان تصدر عن العقل فانه الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها
لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب
ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند
تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة علة
لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في
المتحرك فاذن لا بد من متحرك تتجدد احواله وليس هو العقل ولما امتنع في العقل استناد
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت استنادها الى نفس واما احتمال كون القوى
الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بلازم على الشيخ
لانه عين ما صرح به لكنه لا ينقص به لا يشمل انفعالاته وافعاله
فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال منه تحريكات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات
السماوية بحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك
التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا . فيه بيان لكيفية صدور
الاحوال المتجددة في النفوس الفلكية عن العقل وصدور الحركات عن النفس وهو غني
عن الشرح [illegible] صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك حركات
غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه
حتى ظنوا ان الحركات الاولى قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها
تصورات غير متناهية ولم يجوزوا ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يتجوز
ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض
هي ان يكون الشيء ما وله وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول وذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذي هو مستطيع فيه . قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا
ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم الاول قد حكم في موضع به وفي موضع
آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه ثم ان تلك القوم قد زعموا ان الحركات السماوية
هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك
بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل
يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك
من جهة ما هو متحرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا
هو الذي حملهم على الالتفات بالنفوس المنطبعة في مواد ذلك الافلاك دون المفارقة و
العقول والنفوس فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول
فانه يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه
وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان يمنعان ان يحرك

كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين غفلوا عن جمع القولين وانما جمعا بالباقي
اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مشوقاتها وتقرير ذلك ان النفوس
الفلكية لا يمكن ان تكون لجسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لا متحرك
بالذات او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية من عمل فاذن هي عقول مفارقة
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض ونسبة النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى
عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لم
يذهبوا الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما مذهب اليه قوم لا مزيد تحصيل لهم يدل
على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز
ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول
ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود
مبدأ خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته
فيلزم ما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد البسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن
مبدأ فيه حيثيتان لتصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من
الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاج ان يكون
ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكون ان معا الا منقسم نحو يوسطنا المعلول الاول
غير جسم وانت فقد صح لك وجوده عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول
في سلسلتها او في حيزها العقل ... ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون
جسما بل هو عقل مجرد ما ... الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل على الدلالة
على بيان الطريقة الثالثة لاثبات عقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ
الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس
ان لا يكون مبدأ الا الواحد البسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب
من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مولفا من شيئين او
يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك
علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان
معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او بوجود
معا لا يجوز ان يكون علتها القريبة شيئا غير منقسم فان المعلول الاول جوهر بسيط ليس
بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وقد صح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي لحركات الافلاك ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها الى ان يكون ايضا محركا لفلك هو اول الافلاك او في حيزها
العقلي ان لم يكن محركا كالفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة
وقد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد. هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مرتبة ولذلك وسمه
بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني النفوس لها والثالث معرفة كثرة مشوقاتها
اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر
الفصل تنبيه على تعرف عللها الفاعلة ووجه بيان ذلك اما المطلوب الاول
فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم تشتغل ببيانه
وانا اورد حاصل انظار تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال واقول الاجرام الاولى
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات
والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطرق

الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وشانها هو الرصد واما
الافلاك فكثرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك به بالذات ويحرك
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتئام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم
في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان نشير الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها والقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع
مركز الارض واحد منها هو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لما لم يتبين وان
كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة
للسيارات السبعة على الترتيب المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون
زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا
من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين
بالمنشورات والحلق والدفوف واشباهها وجعلوها منضودة في جو يشتمل عليها هو
فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين بانتخاب اوتادها
عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير
اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما
المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم
على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فاقتفوا المتاخرون المتقدمين لا سيما بطلميوس الفاضل فاثبتوا الكل كوكب فلكا مثلا

بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان فلكه المسمى بفلك الجوزهر
محيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز
عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل بما يماس محدبا محدبه ومقعرا مقعره على نقطتين
يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط
بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعد ما عن
مركز الارض ذروة واقربها حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني
خارج المركز او التدوير من غير رجحان احدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا
ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة
في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة
في الخارج المركز وزاد العطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا وله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل عن احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اسن وعشرين
مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك التداوير تحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى
اليومية السريعة وتحرك ما دونه بحركته وتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
وتحرك ما دونه بها وكذلك فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة الى فوق
القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين المذكورتين فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة
والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات
الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة
وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة

حركته وحركة المثل جميعًا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا وحمل الحامل
معه فيذهب الاوج مثل اكثر ما انقص لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن
موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير
عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما
المذكورتين صار الاوج مايلي احدهما عن الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك
الموضع ومركز التدوير مايلي الجانب على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها
الخاصة بها قريبًا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين
الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا
ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس
سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا
يومًا بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الاجزاء
مثل ذلك كان بين الاوج والمركز نصف دور اي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض
واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان
خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل الدائمة المشبهة
في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك كان
التقدير الالهي مقتضيًا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معًا وجب اذا
تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اول الحركتين مثله من الاول ضعف
مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين

اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة
استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك
كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معًا ويكون اقرب
ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان
لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت
لانهما على الثلث من الاوج الابعد وعلى السدسين من الاوج الادنى فهذه حال
القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة
وذلك مما تقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك انفسها فاذن لا بد من
خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا
بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فاذا انتقل الى
جهتين لزم دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما فان
قيل الا ترى الرحا تتحرك الى جهة والنملة عليه الى خلافها قلنا نقول لم لا يجوز
ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان
مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد
لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة
منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل البعض على البعض
او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة
تلك الجهات على نسبتها سائر المزدوجات فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد
الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة
وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكس
والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاولى بالذات والى غيرها بالعرض

ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيما بينها بالقياس اليه
بالذات لكان احدهما فقط واذا ظهر ذلك فظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
حركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شي مستبعد فضلا عن
محال … وتعلم انها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد ونعلم
انه ليس بجوز ان تعلم ما دام تعالى ان السافلة منها معشوقة الحاصل هو ما فوقه
وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول بان اختلاف الحركات يقتضي
اختلاف مباديها الشوقية كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الافلاك
السافلة انما تتحرك شوقا الى الفلك العالي كما ذهب القائلون به يجعلون اجل الافلاك
الفلك ساكنا متشوقا غير مشتاق بقطع الاشتياق به وهذا الراى ما بال اليه ابو
البغدادي واسند الى بقراط من القدما وانما حكى الشيخ هذه بقوله ما دمت تعالى اشارة
الى انه مذهب لقوم ولا تعلم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا
النمط نتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا
الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المشوقة
ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى
العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه تكون عددها عدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدة التي بالدليل هو ما نقطع بان العقول
ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل
وتعلم انها لما تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاوليست من طبيعة واحدة
بل هي طبايع شتى وان جمعها كونها تخالف القابلين الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ
استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاوضاع والحركات التي هي مقتضيات الطبايع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد

وجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الاوضاع والاشكال وذلك طبيعة خامسة هي مبدأ حسن يشمل عليها
وهي التي نسبت بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك
ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك
الجواهر المفارقة ومن ههنا نوع ما سأذكر لك هذا هو البحث عن تعرف المبادي
الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد بيان ذلك
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي محوي لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود
العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبرنا بشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على
تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب
مع وجوبه فان كان مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شي من الشهادات
علة للحاوية وللمحوي فيه. قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول
بعده تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان امتناع كون الاجسام
والجسمانيات علل لشي من الاجسام ويلزم منه ان تكون عللها المفارقات ولا يجوز
ان تكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن
عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا
الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علة الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى

الوهم تقدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صعود جسم عن جسم
وانعدام خلاء في جسم على الوجه العام على ما بيناه لكن لما كان لبيان امتناع كون كل
جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه
ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع
العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان
يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم
يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة
بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان
اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل
ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان
متلازمين معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما
لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير
الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما
بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في الكل
الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن
يلزم ان يكون ممكنا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن
الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء
ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والمغاير للمحوي هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور والا مع تصور
المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال

كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره
وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث
يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولنعد الى
المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك المتشخص المعين
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها
بالامكان متصلة هي تصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها
كليا غير متخصص بهذا الموضع ثم اورده متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا
التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي هما معا استثناء التالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة
الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود
والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع
وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما
بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم
الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه وواجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر
الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله تشخص
المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة وسيعود الكلام
منتظما بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره
اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة

وان فرض على ما فرضناه اولا ونحن ان نقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد

او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمحلت كون الحاوى والمحوى عن واحد ان

يكون احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في جملة

اختلف القائلون باستناد السموات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها

مستندة الى العلة الاولى وانما اختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي

هي شروط يتوقف عليها الصدور التي عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اتقدم

يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انه تستند الى علل مختلفة المراتب هي

العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن

اثنين ان لم يكن مفسرا لشيء ما هو كان اشارة الى المذهبين فان تقدير الحاوى

يمكن ان يتوهم على التقدير من دون تعين التسبة لا زاله الوهم ان تقال بتقدم الحاوى

على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن

الا عند تشخصه وتحدده بمقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يحصل مع

ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة

على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالعلية لا بالذات لا يكون متقدما

الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ينبغى ان

يكون معها والمراد من التقدم الذاتى هاهنا هو احد قسمية الخاص بالعلية لا الذى

يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هاهنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى

بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم

المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن

علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع كان الالزام والشيخ لم يسقط هذا الاحتمال

ساقط بذلك ... اولعلك تقول اذا خرج على الاصول

التى تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر بغير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى

معلول الغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معيه مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى

حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور فى

الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما

صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى

هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وحينئذ يعود

المحذور والتنبيه للجواب هو الذى مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح

ولعلك تقول ان المحوى والحاوى جميعا بحسب اعتبار نفسهما غير واجبى الوجود فلو

مكانهما غير واجبى الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد

لشيء ولا مكان ان لم يملا كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محددا فيلزم مع

تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء اقول هذا الفصل

واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى

اشارة وهذا القول واحد فى نسبة التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه

التى تكون كصورته او الى جملته اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى

علة للمحوى تام سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى تكون مبدأ لصورته

او يكون هى كصورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام

امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واى هذه

الاشياء نفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع ... فقد استبان انه لم تعد

الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض الى آخره لما بين امتناع كون كل حاو

من السموات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه كان

الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما تقبله الاذهان بسرعة

فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير

برهانی ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر
وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم
انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودًا بالفعل بصورته ويكون فاعلًا من حيث
هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلًا ولا
يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودًا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة
فاعلًا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة
والشئ الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا معًا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فی المنطق
الشارح على ان علم البارى تعالى لغيره صور فی ذاته فذاته البسيط فاعلة وقابلة
معًا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلًا وفاعلًا
لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه
المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب معًا واما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلًا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة
لما دونها ومثالنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل
واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور فی ذاته فان كان على ما ذكره كان
للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلًا للاشيا غير اعتبار كونه عقلًا مجردًا يصح ان تعقل
صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدًا فهو بالاعتبار الاول
فاعلة تلك الصور وبالاعتبار الثانی قابلها على ان الحق فی ذلك ما سنذكره فی
موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر
عنها لمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور
الجسمية والنوعية وهی كانت قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها
يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان

النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها حال
والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما حصلت خاصة بجسم بسبب
ان فعلها من حيث هی نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعًا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسًا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان
الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا
يمكن ان يكون فاعلًا لما لا وضع له والا لكان فاعلًا من غير مشاركة الوضع هذا خلف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولًا علة لجزئيه اعنى مادته وصورته وقد
هنا تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصورة القائمة
بالاجسام والتی هی كالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه
قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس
بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجد بها اولا توجد
بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اشا
بالهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك سبق امتناع صدور الاجسام
عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما تحدد عليها
من مفيض الصور كالنار التی تحيل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة
هوائية تحدث على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض
ايضًا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التی
تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجوده بعد زوال الشمس عن مقابلتها و
هذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هذا نمط [illegible]

فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط
لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة
اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرة قول
الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه
فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الوجودات وقدم
لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن
امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر
والثاني ان باقي هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم
الفصل ايضا بالتحصيل فيه ... وليس يجوز ان يرتقي العقليات
متوتها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدءا عقليا اذ ليس
الجرم السماوي يتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يتندى في
الوجود مع استمرار فاذن في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها فاذن في
استفادة الوجود مع نزول السماويات … اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت
حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ
الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات متبدئة بعدها وذلك لان العقول
لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها عديمة الى علة لانها
لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول فاذن في استفادة الوجوب معها
الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يحكم بكون العقل الاول علة للفلك
الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالها في عليته

الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك
وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم بالجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه
العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم
يجزم بثبوته سخيف ... فمن الضرورة ايضا ان يكون جوهر عقلي يلزم
عنه جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي الى آخره … اقول اراد ان
يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجد صدورها
عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن
الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي
وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد
يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه
العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا
آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر
عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن
الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض
والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين
وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن
لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع

اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسناده الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية
الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم
له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج
وعن ب وحده وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على
الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده وبتوسط
وبتوسط [illegible] معا ثالث وبتوسط [illegible] رابع وبتوسط [illegible] خامس وبتوسط
[illegible] سادس وعن [illegible] بتوسط [illegible] سابع وبتوسط [illegible] ثامن وبتوسط [illegible]
معا تاسع وعن [illegible] وحده عاشر وعن [illegible] وحده حادي عشر وعن [illegible] معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان تصدر اشياء
كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن
المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المعبر عنه بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت الماهية
وحدها لا ذلك الوجود عقلت الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
واذا عقلت وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقلت الوجوب بالغير فهو لازم

لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف
كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك
مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان
ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحق بها في اولى المراتب هو الوجود
ويليه فيها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل
بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول والثاني في
ثانيتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان
المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان كانا يشتركان
في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل للذات
يشتركان في انهما حال في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ
يشتركان في انهما حاله المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر
عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله
في ذاته والثالثة تنفرد عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهذا المراد من
قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول
قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
يدل على انه لم يحكم بكون العقل الاول مبدأ للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك
بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر
او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب
اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه كما

بلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول
ولا حتى اختلاف هناك الا انما لكل شى منها انه بذاته امكانى الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى استناد الكثرة الى
العقل الذى هو معلول الاول حتى يمكن الامن هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور
من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن
مجموعهما وانما الحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها الاعتبر فتكون بما له
من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ لشئ اشارة الى امرين
احدهما ما يقتضى من الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول
وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس
الى مبدايه وهو افضل حالتيه المذكورتين لذلك صار بهما مبدأ لعقل آخر
وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين
التى بهما صار مبدأ للفلك ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من محلها
اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار
بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كثراته اللازمة له الى ما يكون منه فى اول ترتب
المعلولات وحده فان ذلك شى واحد كما مر وكيف لا وله ماهية امكانيه ووجود
من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما
هنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما
للاوصاف المذكورة ثم حيث ان يكون الامر الصورى منه مبدأ للكائن الصورى
والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اى ينبغى ان تستند علية العقل
الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبدائه وعلية للفلك الذى تحته الى
حاله التى له فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من
مبدايه بالصورة اشبه والمعلول نسبته العلة وتناسبهما ثم صرح عن ذلك

بقوله فيكون بامورها تلك للاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ
لجوهر جسمانى ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين
يصير بهما مبدأ بالصورة وبمادة جسمانيين الى تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذ
كورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاو
صار مبدأ لهيولى الفلك التى يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ للصورة
التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتهما
من غير ما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون الماهية
متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه
وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى اسرار الحكمة قد تحيروا
فى هذه المسئلة واتفق جماعة منهم على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد
شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ننسب الكل الى المبدأ الاول
ونجعل المراتب شروطا معدة لا فاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تسامحوا فى كلامهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليهم علمهم
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور
وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خلط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه
بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وبانه
لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجهة

لا يليق بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرًا للعقل آخر في موضع
من كتبه التي وقع اليّ كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقلية للاول الموجب لوجوده مبدأ للعقل آخر ولعله ذهب في كتاب
آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأ
للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا يدل
في هذا الموضع على تصور بل كفى للشيخ بحجة في موضع حرب اليبس الفحص عنه فصلاً و
شرحًا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها
لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارًا من كونها امورًا عدمية او امورًا مشتركة
متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها
على تقدير تسليم كونها امورًا عدمية ليست عللاً مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورًا
مشتركة على التساوي فليس كاملة بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك
كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقومًا من مخلوقات والا لكان
الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته
لانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على العقل الاول وحده
من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول
بانه متقوم من مخلوقات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح
بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ
قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم
وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضًا واحدًا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك شيء ويتشارك
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل

هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الاولى ثم
قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبًا
من مقومات منه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول
الاول مركبًا من جنس وفصل اقول وهذا خطأ وقع منه لانه سماه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو فتحنا مثل هذه
الكثرة في ان تكون مصدرًا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات
انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورًا ثم قال والشيخ
لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلًا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع
الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا
شريف وهذا خسيس فاعلم انه يخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة
الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند شيئان احدهما اتم وجودًا
من الآخر الى شيئين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودًا من السبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودًا من علته وهذا
موضع جلي وله نظائر كثيرة لا حاجة لها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع ولا
يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي الذي
من الامكان لا يتبع حالًا عليه بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجودية
وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضًا بذلك وكيف وهو معترف
بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارًا بل انما
ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية

فقط وسایر اعتراضات الفاضل الشارح تعلم مما مر ... وليس
اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون
الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف و تتسلسل الى غير النهاية
فانك تعلم ان الموجبة لا تنعكس كلية اقول تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات
المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا يجب ذلك العقل كان
كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون كل عقل عقل
لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران
معا عن عقل وكل العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على
كثرة تقتضي صدور عقل وفلك معا فان الموجب لا تنعكس كلية والعلة في ذلك
ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات ... فالاول
مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وذلك
من ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم
عنه جرم سماوي اقول لما كان الابداع ايجاد الشيء لا بتوسط آلة او
مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى
من غير توسط شيء آخر لا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة
هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين ادلته الاجرام السموية ليس
الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما راد لا
دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن
المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني
ليس هو المبدأ الاول متوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يورد دعواه بعينه
بل قد كرر به تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي
على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل
الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه
الصفة وجه وهناك شيء اني ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس
بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما رسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة
بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تقرير الجميع معا ... فيجب ان
يكون هيولى العالم العنصري لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار وجودها ما لم تقترن بها الصورة
اقول يريد بيان ترتب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها
وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل
الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت
الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام
السموية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقل محض بل وجب ان يكون ما منه سببها
القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة ولكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير
والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السموية ضرب من
التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة
وصورة مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان
يكون اختلاف صورها ما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السموية وان يكون
اشتراك مادتها ما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السموية والاجرام السموية
يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب
ان يكون لمقتضي تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف
فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة

اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة للمواد اجسام آخر كما مر واما
ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد مبنى على لذات واحدة بل يكون بارتباط واحد يردها الى امر واحد
كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي تفيض عنه
بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا
يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة ولكن لا يكفي وجود العقل
والطبيعة المنفعلة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر تمامه
في النمط الاول فان قلت انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة
جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر اجيب بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في
جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر قوله واما
الصور فتفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما تختلف
من استحقاقاتها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور
المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضاً من ذلك العقل
ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا
خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه
يجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق
صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما به يصير مناسبة لذلك الامر
بشيء بعينه اولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما هو

اولى به من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها
الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف الموثرات وذلك الاختلاف ايضاً يستند الى جميع
المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها
وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة
المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فيصادف من حقها ان تفيض الصورة
الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا يبعد
ان يكون الاختلافات تنالها الاجرام السماوية فيتصل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط وباحوال
تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان نطقت جملتها وهناك توجد صور العناصر
اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك
الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة تلي المركز ما يلي جهة المحيط الى
ان يتصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة بالصور وهذا سبب اجمالي واما
التفصيلي فتقصر عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوماً
من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه متحرك
يجب ان يسخن ما يلي ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً
وما بعد عنه بقي ساكناً فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضاً وما يلي النار
يكون حاراً ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفاً ولكنه اقل تكثفاً من
الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من
البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون
العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود الاول للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة وانما يكتسبها بالصور الحركة
والسكون ثانياً والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التي هي

الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورة
اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تقدمته طبيعته لكن يجوز
ان يكون اذا ثبت طبيعة تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ بحيث
الحركة والبارد يستحفظ بحيث السكون قال ولا يشبه ان يكون الامر على قانون
آخر وسواء كون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض للها من الاجرام السموية اما
عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جملة عن كل واحد منها ما يشبهها القوة
جسم بسيط فاذا استعدت بالب للصور من واهبها او يكون ذلك كله تفيض عن
جسم واحد او ان يكون هناك نسبة توجب ايقاعا من الاسباب الخفية علينا
ويجب فيها بحسب نسبها من النباتية ومن امور منبعثة من السموية امتزاجات
مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اقول اراد ان يشير الى
اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يحدث بسببين احدهما
بسبب العناصر من السموات والثاني امور منبعثة عن السموات اما الثاني
فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط
الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لخلخلة الجسم المتسخن او اصعاده وسبب التحليل
او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثة من السموات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس
التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها
فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها وسواد عنصرها واذا صادفت فعالة
صادفت حركة لهذه الاجسام مادة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى
الغادية فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة

عن السموية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السموية
والا لهي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها
لان يكون مبادي افعال عنها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين
يحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور و
النفوس عليها من العقل الفعال كما مر ذكره في النمط الثاني
وعند الناطقة تقف مراتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمل وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان ما سلف بما اعطيتها من الاصول يهديك سبيل تحقيقها
من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول
الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا عينيا في اول ابداعه بريئا
من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة
محدثا بحدوث مادة كان كاملا متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام
التي بعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام
في هذا النمط والفاضل الشارح اورد سؤالا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية لحكمهم
بصدورها عن السموات يقتضي اعترافهم بان السموات صالحة للعلية
وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك
لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات من
القوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب

ان استناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره
فالبحث عن تلك الشرايط اسندت وما لم يحققها اسندت الى غيره ومنها انهم لما
حكموا بصدور الصور والقوى من العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف
القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا
الاعتراض ذكره الفاضل في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا ما
الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة او عند تعددها القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
الآلة ولا المادة فلم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بصحيح
على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل
بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح
ان تعالى صنعه الا فعال التي لا تحصى عن فاعله واحد انما يكون بحسب حيثيات غير
منحصرة فيه ولاختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل بحيث
يمكن ان يصدر عنه تلك الانفعالات المختلفة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من
تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة بوجود غيره فاذ
فاعليته للصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى غني
ذلك فاذن موجود من العقل تشاخر الوجود عاقه بعد من المبدأ الاول بحث
يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاجرام
السماوية الحادثة ثم يقتضي اسناد تلك الحوادث الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب
دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك يمكن
ويتقدم جوابه اقول
بعد ان بين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان

مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة
اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية
على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كونه علة سببا لنظام الكل وكيفية
وقوع الشرور في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات بالعرض لغاية التي هي
منع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية تأمل كيف ابتداء الوجود من
الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر
في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة
الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا ابتداء ابتداء
منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل
الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى
الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر
وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها ينتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال
بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى
الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى التي تحدث بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها
على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل صور جميع الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها
اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتداء منه

وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه فظاهر ان الشرف اعلى المراتب عن القوة مرتب فى صنفى المراتب على التكافى منه من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها بانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما بين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها بقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها ثالثا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى من جملة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن

بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما تتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال الى آخره قوله التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المتفطن كالنائم متفطنا ففى تسمية هذه الفصول بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حجب الغافل عن ادراك الشئ الحاضر اما انه انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها قوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فى النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك لتتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا الفصل

وهي استثنائية متصلة متفق مهما قوله ولو عقلت بالآلات وثانيهما
متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتهما هكذا لو كان تعقلها للنفس بالآلات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال تعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح
فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية
وتفات باختلالها وغاية هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب
التمرن الحاصل للفاعلات بعد صدور الافعال عنه دفعات كثيرة وقد
يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه
وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل تام اقتدار و
الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه
الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن
والتجارب المقتضية لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا
يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه
فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض
هذا الكلال استثنا لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن
ليس كلما تعرض للآلات كلال تعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد كان
الآلات ولا يكل هي في تعقلها بل اما ثبت واما تزيد ونموها في سن
الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان
الدماغ ضعيف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها
وهذا الاستثنا ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات بدنية وههنا
نبحث الحجة ثم ان للشيخ اشتغال شيء وثم يمكن ان يعرض ههنا وهو

ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان
تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلاله الآلة دالا على ان تعقلها
ليس بالآلة بذكر ان هذا استثنا لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه
بان وجود الفعل للشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في
صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة
البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان
الكهولة له وافيا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون
الاول كما ان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة
بعدمها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراها ثم انه حمل الازدياد
في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فيتم في ذلك السبق مع عدم
الاخلال واقول القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال
الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يقبل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين
من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة
بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت
منقضية بالآلات لاختلفت الاحوال لاختلافها اختلافا كما اختلفت الكمالات الحيوانية
وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم
الكثيرة فمما يحتمله هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة

والحجة التي اوردها بعدها من احج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره
في شاير كتبه لحي انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحد
فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الاعلى ما يستعمل في الخطابية فانها يطلق
هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل
التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات تامل
ايضا ان القوى القايمة بالابدان تكلها تكرر الافاعيل الى آخره فقال
خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها
ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية
باسرها وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان
تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى
كتاير الحواس عن المحسوسات في الادراك وتحرك الاعضا عند تحريك غيرها
في الحركة والانفعال لا يكون الا من قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
الغاصر
فهو هذه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع
التي تنا لعد موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما
لعين
جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كما
تضعف بعد مشاهدة النور الشديد حد الابصار ويعني و افعال القوة
العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ذلك اقول هذه القضية هي صغرى
القياس وكبراها ما مر وتقريره ان افعال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل
قوة بدنية فلا بد ان يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت
تفعلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف بذلك بل لا تنفعل لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف
ولم يقل دايما لان العاقلة اذا كان فعلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة
بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية
دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل بجواز
كون العاقلة مغايرة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا
يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس لا يذكر
ما باه واما قوله تعالى يدرك الثقة بعد تخلل الجلد فاذن الحكم
بان الضعيف غير متشعرة اي القوى ليس بكلي فليس بشيء فانهم لا
يعنون بقوة المحسوس كثرته ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في
الحاسة وضعفه ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص
لم يكن له فعل في الآلة الى آخره اقول هذه الحجة بالثة وهي اوضح
من المذكور بعين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل عاقل يعقل له
فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك
الشيء وتتنوع منه قضية هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة جسمانية
فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان
يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا
ادراكاتها والجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة
بالة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعقل المدركة
الجسمانية نفسها وما عداها مندفع بما مر في الشرط السادس من امتناع
صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما مثل بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا
آلاتها ولا ادراكاتها لا ايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة

بادراك كل شيء قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من
قلب ودماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة الى آخره
هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات
احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان
المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان
كان مدركا بآلة كانت حصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها
التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه
في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتحدة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه
وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الخارجي من حيث هو طبيعة او غير
مادي كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو متعين بذلك امتناع تغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما بين في
النمط السادس واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم
لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان تكون
تعقل العاقلة لذلك الجسم في وقت دون وقت والشيخ ابطل هذا القسم بانا
اللازمة المنفصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل
لها اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها قوله فان استانفت منفصلة اخرى وضع

في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة
لتجدد التعقل قوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون
المادة آلة لادراكه المادة قوله فيلزم ان تكون ما تحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
ولان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة
الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود
حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور قوله فيكون قد
حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض
المحللة قد تكون مقتضية لتغاير المادة قوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة
الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم
وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت
عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة
التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه قوة
المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما في جميع
الاوقات قوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا تكفي
التعقل فلا اتصال لاستلزام تقدم المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة التي هي
تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض
تالي المنفصلة بتمامه لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون
وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب و
الفاضل الشارح اجاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع
فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بسماء والسماء

الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مماثلا
للبياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في
كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من
السما الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السما الموجودة التي
هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا اليه فاقول
ان ماهية الشي هي ما يحصل في العقل من ذلك الشي نفسه دون عوارضه الخارجة
عنه وكذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها
ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القايل المعقول من السما ليس بمساو
للسما الموجودة في الخارج ان السما المعقولة المجردة عن اللواحق ليست
بمساوية للسما المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد
واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السما نفسه ليس بمشترك بين
المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السما ليس بمساو
للسما الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا اصدق
كما يتوهمه فان المعقول من السما هو نفس ماهية السما الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السما المعقولة والمحسوسة بكون
احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق
بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا
مضادا للاول على ان السما المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قايم
بنفس عالم يكن ماهية للسما انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت

في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منفعلة
لحلها بصورة مساوية لحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما
حالة في العاقلة والاخرى حالة في محلها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم
لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني
فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال
المذكور فان تمسك بالفرق بين الصورتين بان احدهما حالة في
العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران على تمام واقتران الشي باحد الشيين المتقارنين دون الآخر غير معقول
فالمحال المذكور باق بحاله ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك
ان وجوداتها الزايدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك
اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات
الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومشاركة في لازم واحد هو
الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات و
امثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله
هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا وغير
عالمة بشي منها في وقت من الاوقات وذلك لما تم الذي ذكر بعينه و
الجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها
مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشيا المغايرة لها ككونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دايما
كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة

لفقدان الشرط في غير تلك الحالة فاعلم

من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته الى آخره ؛ اقول لما

فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في

بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك رسم الفصل بتكملة الفصول

المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته

نتيجة للحجج المذكورة ولانه اصل فلن يكون مركبا ؛ اقول هذا ابتداء

احتجاجه على بقاء النفس وهو مبني على ان كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان

توجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو بانه في

الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا

ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة و

البقاء غير قوة الفساد ولا فكان كل باق ممكن الفساد باقيا فاذن هما لا

مرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس

ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان

لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما

مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها

وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب

من قوة الفساد ووجود الثبات ولا عراض وجودها ؛ اقول هذا

جواب عن سؤال وهو ان تعال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة

الفساد مع بساطتها فلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد ذاتها انما

يكون في موضوعاتها الحاصلة لوجود ذاتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما

ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته واذا كان

كذلك لم يكن اشكال هذه ؛ اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل

لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يحتمل الفساد

فانه البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس

بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعض وجوها بعللها ومبادئها

لان اصل الوجود وبقاه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها

واعترض بعض الفاضل الشارح قال لو كانت النفس هيولى وصورة كالهيولى

لهيولى الاجسام وصورها كان الباقي منها هيولاها وصورتها لما كان الباقي

من النفس هو النفس بل جزؤها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية

لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع

او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني

لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان

كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزؤها هذا

وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون البدن شرطا في اقامتها او

لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن

ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن

البدن شرطا في اقامتها كانت باقية مع بقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو

المطلوب ثم ان الصورة المقومة اياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز

بقسمته تتبع بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان النفس لا توجد الا مستندا

الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر

فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا

مادة وصورة فالنفس عنده مركبة من مادة وصورة وذلك يوهن ما ذكرناه

والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان

على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه ولا يجمع انواع الاعراض انها مركبة

من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى
امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان
استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو
البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون
البدن مربوطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط و
الجواب ان كون الشئ لامكان وجود ما هو مباين له لا قوام له ولا امكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه
لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في
امكان الفساد وبذلك امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين له ولا لامكان
فساده اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا
لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن
وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس
تحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه
على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن
معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لا
مكان فساد الصورة المقارنة له وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان
يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فالبدن
مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا
من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشئ اذا حدث فلا

يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البنا الذي كان
شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استجابة البدن لحدوثه صورة
ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استجابته لفساد تلك الصورة فساد مبدأه
ذلك فما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد
العلل بل يكفيه شرط ما ولو كان عدميا [illegible] ان توهما من المتصدرين
نفع عندهم ان الجوهر العاقل الى آخره اقول لما فرغ من اثبات وجوب
بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الثانية اراد
ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات تبعا لابطال مذهب فاسد في ذلك
كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل
بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فخطأ اولا مذهبهم ذلك وابان عنى بقوله
ان توهما من المتصدرين نفع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
في فصل يترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر مصنفه
ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل آ الى آخره وهو
ظاهر [illegible] وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب الكون كما كان الى آخره
معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب
فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم تبطل عند ذلك بل بقي
آ ولم يصر ب بطل مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان نوع القول باتحاد
العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكثرتها
وهذا بين احالته واشد شناعة مما ذكروه اولا [illegible] وهولاء

ايضا تقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا الى آخره . اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقله معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحاده بالعقل المستفاد الذى اتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزيه العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزيه واما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما تعقل ونه قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى . وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس الى آخرها . اقول الخشف اورداء التمر وقال للضرع البالى ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى . اعلم ان قول القائل ان شيئا صار شيئا آخر لا على الاستحالة الى آخره . اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اتى ابطال نقول كلى وهو امتناع اتحاد شئ بغيره فغير الاتحاد ثم ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار شئ شيئا آخر بطريق الاستحالة وهى ان تزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وبهذا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا

واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل وسبب تخيله بطنه عوام المتالهه والمتصوفه حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده . فانه ان كان كل واحد الى آخره اقول تقريره ان هنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر وهذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا و جميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكاشفة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احدهما فى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الصرب

الى آخره اى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى فظهر لك من هذا ان
كل ما يعقله فانه ذوات موجوده يتقرر فيها الحلال فالعقلية تتقرر فى شى آخر ه
اقول لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل
بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون
على سبيل تقرر شى فى شى آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن
المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور فالتنبيه
الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا الى آخره
اقول لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان
يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من
انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون حاصلا لوجود الحادث
التى هى صورها كتعقل الانسان على الاغو بالم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما
تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية
كتعقل الانسان شيا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا و نفى الصنف الثانى
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله الى غيره كل واحد من الوجهين قد
يجوز ان يحصل من سبب عقلى الى آخره اقول هذه قسمة اخرى لكل واحد
من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشى موجود فى
الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى ولشى لم يوجد بعد فى الاعيان اعنى وكل تعقل
فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال لصورها فى جوهر عاقل
بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شى خارج
عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسل الاسباب
اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد ثبت استحالة ذلك فاذن
الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى

يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم
ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظر الا ان الفاعل
لا يكون قابلا وفى وجود الانفعاليات منها ايضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا
يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق الى آخره اقول لما تقرر
ان علم الاول فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل اتم
لانه لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما حقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده
يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم
بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجب بوجودها ويعقل
سائر الاشيا التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة
من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او
عرضا كسلسلة الحوادث التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من
جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وسواء كان عرضى متناهى جمع احاد السلسلة
غير بالنسبة اليه تعالى ادراك الاول للاشيا من ذاته فى ذاته الى
آخره اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه كل واحد
من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته وكونه تارة احساسا وتارة تخيلا
وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون
الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالى
المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا يفيد وجود وذاك مستفاد من وجود و
اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم

في كونه مدركا من المحسوس فيها والمدرك علة تامة من المدرك لمعلوله ولما
كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها
ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب
معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة
انما يقتضي علة ما بوجه ما بل العلم بالعلة تقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم
بالمعلول تقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها
ادراك الاول لذاته بذاته كافي في جميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة
لما هو اقتضاها اقتضاء اوليا كون الشي مدركا لانه فعلي ذاتي واقتضاه اوليا كون
الشي مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فبقدر ما يمكن من ذواتها المعلولة لا ان الاول
لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت
ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش
ورشم عن طابع عقلي لان خروجها من القوة الى الفعل بعقل متصور تصور
المعقولات تنطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات متعددة المبادي لان بعضها حصل من الانتقال
بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتعددة المناسبات
لانها تارة تنتقل من العلم بالشي الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما
يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل
ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
تنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
مع بعض لما ذكرت اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان

المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر
العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شي فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله
لذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته
ولوازمه مترتبة بترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلولات
عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم
والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
التام بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان
الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير
التنبيه وما في الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته
قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي
العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون
القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض
لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه

المضايق وغيرها مما نشأنا لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد في نفسي رخصة
أن لا أشير في هذه المواضع إلى شيء من ذلك أصلاً فأشرت إليه إشارة خفيفة
يلوح تحقيق ما منها لمن هو ميسر لذلك أقول العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته
إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن
ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصور
فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن
أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة لك
بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل إياها
من غير أن تكون هي حالة فيه وإذا تقدم هذا فأقول قد علمت أن الأول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول فإذا حكمت
بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأول والثاني متقرراً
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين

كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج
إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا
موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية و
الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا
أصل إن حققته وبسطته انكشفت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية
والجزئية إن شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا أن تخصيص
هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاماً مبسوطاً لا يليق أن يورد أمثاله على
سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار دعانا على هذا الإيماء قوله والأشياء
الجزئية تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى
آخره أقول يريد الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن أن يتغير
وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين أن الأول تعالى بل كل عاقل
فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثاني وإدراكها
على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل أو ما يجري مجراهما من الآلات
الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات
الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا هذا الإنسان يقول
هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الإنسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير
فيهما إلا حال الإنسان والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم
فله طبيعة توجد في شخصه إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها
البرهان والحد بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجراها

من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجرى مجراه فان اخذت
تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية تدركها العقل وتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا على حاله اللهم الا ان يكون
الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك
تلك الكليات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كما انها وتنافيها
وتقاربها وتباعدها وتركيبها وتحليلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور
التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجمع واقعة في اوقات تتحدد بعضها
ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كليات
وجزئياته الثابتة والمتجددة المتفرقة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود
فيهى متغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة
في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود
الى شرح الكتاب فنقول الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها
بقوله من حيث يجب باسبابها لتكون الادراك لتلك الاشياء كونه كليا بعينها
غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدإ طبيعته
النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص مع
تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث
هي طبائع انضاف اليها ما يتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك
المبدإ وانما نسبها الى مبدإ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا
لطبيعة غير جزئي فلا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وما في كلامه ظاهر الى
قوله ومثال ذلك انه قد يعلم ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في

موضع كذا الى آخره .: ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل
مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان
كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما
الكسوف بزمان اول الحال يعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
الكسوف انما يتحدد به او بما جرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه
الفاضل الشارح [illegible] قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه منها
مثل ان تسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة
اقول هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اضافتها وبيان ما تتغير
منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا تتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف
الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون
متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة
الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا
وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان تسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير
مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور
في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما الى
قوله كالمقابل الذي تنقله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في
الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة للذات
بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى
مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر
في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على

تحريك زيد وان كان فادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك
الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق
الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى صفة واما الجزئيات
فقد تتغير وتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف
كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عادية عن
الاضافة ... ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان الشئ ليس الى قوله
تلك الاضافة ايضا ... وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى
العالم مقتضية لاضافة الى معلومة وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون
زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الا
الى معلومة المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول خلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولا وبتوسطه بالمقدور الجزئى
الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلى ولا يتعلق
بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استونف العلم وتجدد
فيتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا
يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر
وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون
الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال
الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات
المتعلقة بها لا فى الاضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفة ...
فالتى موضوعا للتغير ... اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد

قضية كلية وهى انه كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته
المتقررة الخالية عن الاضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى
تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى
لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوما
ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها
يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير
فهذا تقرير كلامه وانما رسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وللاشارة لهذا
الحكم الكلى واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا
جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا
ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليس مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة
فيها بالذات بل بالعرض ومثاله ليس الا وقوع الشئ الذى يظن ان الاضافة
عارضة له بحسب ما عرضت الاضافة له ... كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة
وكونك قادرا وعالما هو كونك فى حال متقررة فى نفسك يتبعها اضافة لازمة
او لاحقة وانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اقول اشار
الى الصنف الثانى من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين
الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر ... فواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخره ... واقول هذا
الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير ما ثبت فى النمط الرابع الى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا
كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول الواجب لعالم
بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فنذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب

ضافه

الثالث عشرين

ما للفضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار و
السحاب الذي منع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا
وكالاخلاق الرديئة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا
تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علة الموجدة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى
الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها
والبرد انما صار شرا بالعرض لافضائه الى ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران صدرا عن قوتين كالغضبية والشهوة
مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالات لتلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس
الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن
ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد لكن الاشياء كمالاته وانما
اطلق على اسبابه بالعرض لتاديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق
التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات
لامور وكذا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتالم العادم لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل
من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الوجودات ليست من حيث هي موجودات
شرورا وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية معتبرة الى افراد اشخاص
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ثم نعود بعد تقرير هذا
المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه فيه
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه

ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو
شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام
الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على
كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع
ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا
ويكون بحيث يعرض منها بعد نوع اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة
من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة
والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقادم
للمقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله تدافعها قليل فانه لا يقع الا في
اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان
الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله
الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية
بقوله وفي العقلية امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج
على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات
آفات من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات
جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان
بل من حيث هي انسان والامور التي يعرض له بسبب قوته الحيوانيتين
ويضر في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه
الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور و
القوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن عنا آثارها الا ان يكون بحيث يعرض

لنا عنها البلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة والاشاعرة بانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح
العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفى الحسن والقبح
عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عن موجب بالذات منتهون الى ان الصادر منه ليس بشر فان صدور الخيرات
الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر
عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم
فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم يحتاجون قبل
ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير
صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصله استدلالهم بمثالات لا تفيد يقينا
والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب
اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها فظاهر ان البحث على هذا الوجه
صحيح وليس باستدلال بمثالى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال
التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده
يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الالام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو مقتضى
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا خلاص لهم عن هذه المضائق الا ان يعودوا

ان قول من يقول لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا
لعلة وهو هنا فى القول تعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول
اقول لا حاجة بنا الى ايراد جوابه فان بحقيق ما مر فيه كاف
ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم
صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر اقول لما كان قوى الانسان
التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقه
وغضبه وشهوته وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقين بالقياس
الى الاجليين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان
يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم
الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع
الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين و
العام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر ولذلك فى القوتين
الاخريين فان وجود الشرائر المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها الغالب
هو الاخلاق الخالية عن جانبى الفضيلة والرذالة وشبه النفوس فى هذه
الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغالبين او فى القبح والمرض الغالبين
او فى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن ليس الشر بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس
على ما يجى بيانه وهو معنى قوله والاخر كالسقام والسقيم هو عرضة الاذى
فى الآخرة تعالى هو عرضة الشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا لشئ لا يعترض
ذلك الشئ لغيره وباقى عباراته ظاهرة لا يتقى عندك ان السعادة
فى الآخرة نوع واحد الى آخره اقول لا يريد نفى كون الشقاوة

الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر ... ما لم لعصمة النجاة اى
قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط
انما يملك الهلاك السرمد ضرب من الجهال والرذيلة دال على ان ما عدا هم
اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلاً وانما قال واستغفر
من رحمة الله ملاحظة لقوله عز وعلا ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين
يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرفة الاشرف
بها ... اولعلك تقول هلا امكن ان يراد القسم الثاني عن الجحود
الشرائط آخره وهذا الفصل غني الشرح ... ولعلك تقول فان كان
القدر علم العقاب فما باله جزاء الى آخره اقول تقرير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات
في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل
هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب
عنه او لا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا بين وقوع وما يتبعها وهو ظاهر
وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها اقتضت
القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير
والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله فاما العقاب الذي يكون على
جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر اى اثباته على الوجه المشهور
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه
كما تفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر

فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن
ههنا الخير المقابل للشر لان ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على
ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر
الاشخاص ولا نفاذ ذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومفيض من
لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس
الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر
قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان
مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا
حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب
على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم
عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين
ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض
الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل تعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان
تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
بعض الاشخاص الانسانية على ما عرف في المنطق فاذن بناء احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب
ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف ولقائل ان يقول ان كان القدر
علم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر علم التخويف ويكون حكمها

واتفقا اذن لا يجوز ان يجعل احدهما متقدمة في بيانه الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي
على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال بناء على ان العقاب من
القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وانا اقول على الاول القول بالقدر على
ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف
القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا
موثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله
لان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبا
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعلل به صحيح على ما ذكره الشيخ وموافقا
في كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعلل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح
وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم لقطع التعلل على الاطلاق ولذلك يقولون
لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما
صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد
من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض
هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون
او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال وهم ومنه انه قد يسبق
الى الاوهام العامية الى آخره، اقول العطب الهلاك واقتحم اي دخل من
غير روية والديم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة
فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة

بغيرها فانهم ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها ولذلك يستحقرونها
بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى
من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر
خسيس ربما يوثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة
الحشمة والجاه يوثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه
فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة
المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها
على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت
والهلاك معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج
ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة
حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب
الصيد يوثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها
نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما
كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها بحسب قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما يأتي
ذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول الى آخره، اقول
القايلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء
للنفوس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير
الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد
عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد
مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على

مقصوده بالمقايسة بين حال الملايكة وما فوقها وبين حال الانعام وما
يجرى معها بحسب الكمال والجز الموجود فيهما فان النسبة بينهما تعدده حدا لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كمالهما فى الماهية قوله ان اللذة هى
ادراك ونيل الى آخره اقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين
بالنظر الحكمى ان السعادة بالمعنى الذى تفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس
الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هى ادراك ونيل اما الادراك فقد
مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان
ادراك الشى قد يكون بحصول صورة تساويه ومثله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه
لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المقصود
بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما
قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند مدرك لان اللذة ليست هى ادراك
اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشى قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شى وهو لا يعتقد كماليته و
خيريته ولا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا اعنى المقيسين الى الغير هما حصول
شى لما فى شانه ان يكون ذلك الشى له اى حصول شى يناسب شيا ويصلح له او يليق
به بالقياس الى ذلك الشى والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة
ما من القوة لذلك الشى فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذلك الخير لانه يفيد تخصيصا ما
لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشى قد يكون كمالا وخيرا من
جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو منها كمال وخير فهذه ماهية

اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة
ادراك الملايم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا
الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ امر
وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او بما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع
التعريف الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا
ان فسره بحصول شى لشى من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه
ان يكون له امكان اتصافه لزم ان يكون للجهل وساير الرذايل كمالات قال
والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول
ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد امثال هذه الشكوك والوجه فى
ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه فى باب الادراك
بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب اقول مراده بيان ان الخير
الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الا بالقياس الى
الغير وذكر الخيرات المنقسمة الى القوى الثلثة التى يتعلق الافعال الارادية
بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار
الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا اعنى فوقه
بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس
الى قوته العملية واراد بقوله ومن الفضايل نيل الشكر ووفور المدح الخيرات
التى يكون للعقلى بمشاركة ساير القوى وهى التى يختلف الحكم فيها لاختلاف
احوال تلك القوى واما العقلى الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير

بالقياس اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شى
هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشى باستعداده والشى لا يقصد شيئا ولا يشتاق اليه
الا اذا كان ذلك الشى موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على
اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فمعناه ان الشى قد يكون
له استعدادان احدهما ناظر الى الاخر ولا يكون الشى الذى يتوجه ذلك الشى باستعداده
الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطار
كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء
الرذائل فصار صاحب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع
الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان
صرح الشيخ بان الخير هو كمال شيبه بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال
واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر وكل لذة فانها اقول
لما فرغ عن تخليص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما
وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط
مبنى عليه ولعلك طالما تظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به الى
آخره اقول الوصب المرض الطويل يقال وصب الشى اى دام ومنه قوله تعالى
وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الشى بعد الذهاب عنه والمتناقص الاخذ على
غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المناقضة وهو ان الادراك
الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس
عن احساسها والشرط الثانى انهما مع التجدد المقتضى للادراك لا يبلغان حدا
والا فيتقبل فيكره كراهة بعض المرضى الى آخره اقول عاف الطعام
اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يراد

فيه قيد فلا يرد المنقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كا
لامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيف المانع لذوق المريض عن
الالتذاذ بالحلاوة والثانى ظاهر وكذلك قد يحصل السبب المولم الى آخره
وهو ظاهر انه قد يصح اثبات لذة ما تقيننا الى اخره اقول يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان تقيننا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس
بها والعلم بوجود الالم وان كان تقيننا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس
بها والعلم بما من شانه ان شاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر
كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون
نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق بمعنى فى
جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا
فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما
مر كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك الى آخره اقول
يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لكمال خيرى يحصل للمدرك
تما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال
يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق
بهما اللذة تتفاوت على ما تقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هى شى حلو
او كانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويا

ولذلك لهذا النايم حالة الاحتلام اللذاذة بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر
الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية
بكيفية هي تصور نقمة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى
الباطنة كتكيف الوهم بصورة شي يرجوه او بصورة شي يتذكره فيذكره وكذلك
في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها تستفاد
بتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلقه
من الحق الاول بقدر ما تستطيعه فان يتعقل الحق الاول على ما هو عليه غير
ممكن لغيره ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا
يقينيا خاليا من شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذاته لما تعقل
وبين ما يتمثل فيه تمايز بل تصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في
ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال
له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني
العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى
كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته
المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم سطوح الاجسام التي
تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله
واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس المحصورة في اجناس قليلة وان يكثر فانما يكثر بالاشد والاضعف
كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت
اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك
الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها

والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود والحد يجب ان يكونا
متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر فلو
كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد
اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع جلي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليس وانتم
ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل
يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يندفع بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوي
فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم
الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطله قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت
الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء
عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا
الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على
جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يشبهها ونفضوا عنه ما يختص
بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل
صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر
حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا
مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط
بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا
يكون

مستجمعاً لتلك الشرائط الا انه لا يكون عالماً بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالماً
بما من جنسه ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا
نرى كثيراً من المتعلمين للذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج
ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما او منكح
الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه الى آخره اقول
يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان نفس كل قوة تشتاق الى
كمالاتها المستلذة لذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق
الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت للمعقولات كمالات للنفس الانسانية فما لها
لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان
الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير مشتاق
لها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن
الالتفات الى المعقولات وما لم تنتبه عليها لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها
واما اضدادها فلما كانت عدمية الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة بها — واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما
علمت الى آخره يريد ان ينبه على ان الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية
التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول الالم بها حينئذ لحصول سببه
وعلى ان تلك الآلام اشد من الالام البدنية والفائقة ظاهرة — ثم اعلم
ان ما كان من رذيلة النفس الى آخره اقول يريد بيان مراتب الشقا
وتقسيم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود
الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك
في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها لا يكون اما بحسب القوة

العملية فصيرته فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير مجبور بعد
الموت ولا يكون صاحبها يتعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخاً فهو ايضاً غير مجبور لكن يدوم بها التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في
هذا الفصل لكنه ايضاً داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير
الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب عوارض
غريبة وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيآت مستفادة من الافعال
والامزجة فهي تزول لزوالها لكنها تختلف في الشدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال
وبطوه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال الى آخره اقول
اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم
به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس الساذجة
الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلاً فان الحكم بان للنفوس
كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالاً ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما اكتسبت ما يضاد
الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية
او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما
حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه
وهو يطابقهم الثلاثة اسواهم حالاً الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائماً فقط و

اما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى
غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام وتغافل عن امره اى غلب الاهتمام وهولاء
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بها لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح
بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان
جاز ان تزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة ايضا وحينئذ يصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها فتبقى كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها
على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه
الذى ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل
وتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجب
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تعتقد بعد الموت ما وجب فتحب وتصير متعذبة
بفقدان ما وجب الوصول اليه ولا تزول الجزم عنها والعارفون
المتنزهون الى آخره اقول يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية
وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما
قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم وقصد وذوى حياة لهم فكانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصل لهم
اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه الى آخره اقول هذا الجواب عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له ذ
الغافلة عنه من الشارح والنفوس السليمة التى على الفطرة الى
آخره اقول يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم تتقش فيها
الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم تفظها اى لم تغلطها والفظ من الرجال الغليظ
والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسا يبسه ما لزمه اى صلب وعسها اى غلظها
وجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى شديد ويدخ به الامر اى جهده ك
المنافسة الرغبة فى الشى على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان
حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه
على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه
شيا غير ذلك وقف عند حصول غرضه واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا الى آخره اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال
وعن مضاده وهى النفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها
تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل
فى الوجود لكن الدليل الدال على بقاء النفوس الناطقة يقتضى بعض هذا المذهب
ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذى و
الخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد
فى قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة
عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق
باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه
او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى يبطله الشيخ اما الذ
الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدء والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم
ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من البدنيات

تشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة
وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا
لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام ومدبرة
لها فان هذه لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي
كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب ما يخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال
ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء او الادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره
في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك
ان تفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد الاتصال المسعد الذي للعارفين وفي
هذا الموضع نظر … فاما التناسخ في الاجسام من جنس ما كانت فيه فهذا
هو المذهب الثاني … على ابطاله بحجتين احدهما ان نقال لما ثبت ان حدوث
الابدان يوجب افاضة وجود النفس من المبدأ المفارق ثبت ان كل مزاج بدني يحدث
فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن
المتناسخ نفسان احدهما المتناسخة والثانية الحادثة فكان حينئذ لحيوان واحد
نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر
بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا
هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له
هذا خلف والحجة الثانية انه ان تعلق النفس المتناسخة اما ان يتصل بالبدن
الثاني حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان
اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون للبدن الثاني قد حدثت في تلك الحالة او

يكون قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة في جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل كل فاسد يكون بدن آخر وجب ايضا ان يكون عدد الكائنات
من الابدان عدد الفاسدات منها وهو محال فضلا عن ان يكونا واجبين
وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق
الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس
كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة بدن بعد فساد
البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض
وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل
نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا
محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض
النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني
حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت
النفس المفارقة ببدن قبل حال المفارقة عن ذلك البدن لا يخلو اما ان يكون
ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني
وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد
المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة
و… الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على
حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصالها بزمان دون زمان
مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار

الى هذه الاقسام بقوله ثم انبسط هذا على البرهان الثاني والى الاصول المقتضية

لتبادل الحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا

اشارة الى احل مبتهج بشيء هو الاول بذاته الى قوله من اشاكه غيره اقول

لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على

ما يطلق عليه حيثما لم يكن بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك

فذكر انها متوجهة في تحصيل مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى واما بدل لفظة

اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف

عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه

هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات

على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب

اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد و

الادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق لا يكون الا مع الوصول التام

ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور

حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه

احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور

ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي

للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم

نتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف

الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن

ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقوع كثرة فيه وانه معشوق

ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل للشارح بان الحب

ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه اشد الا بالشيء على نفسه

وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر

والمخالفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير

موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو

الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب

حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا

بثبوت الحب هناك وتتلوه المبتهجون به اقول هذه هي المرتبة

الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين الى قوله في الحياة الاخرى وهذه

هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية

ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا ونحسب الشوق الاذى

وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل

من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق

اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة

ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة

حسيان وهما عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في

الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر

وتتلوه هذه النفوس الى آخرها وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما

مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو

سبب اذيتها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة فاذا نظرت في

الامور وتاملتها الى آخره اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد

تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان

على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية ثم ذكر ذلك اجمالا واحال البيان

على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على
كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا
فارقتها والقاعدة ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع
الكائنات [illegible] لما اشار
في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير
في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في
مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه
اليه من قبله ولا لحقه من بعده ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون
بها في حيوتهم الدنيا اقول الجلبات الملحفة والجلبات ما تغطى به من
ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله وكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة
وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب
وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات
الكاملة المنزهة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن
ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة
عنهم هي آثار الكمال والكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التي من جملتها
ما تعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور ينكرها من ينكرها اي لا يصل اليها عقله
من لا يعرفها ولا يعرفها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويعرفها
واذا قرع سمعك فيما تقرعه اقول سرد الحديث اي اتى به على ولاء

وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم موضع وهو
ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته
والبسل الحبس والمنع قيل والبسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها
بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل
لعلهما وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف
عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل
فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك
الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط
نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر
بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملا على ذكر طالب ما لمطلوب
لا يناله شيئا فشيئا ويظفر بذلك الشاب على كمال بعد كمال لكي يطلق سلامان على
ذكر الطالب ويطلق ابسال على مطلوبه ذلك ويطلق ما جرى بينهما من الاحوال
الى الرمز الذي امر الشيخ حله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان
هاتين اللفظتين تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت من بعض
الافاضل يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها
رجلان وتعاقبا لاسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم فترك سلامان لشهرته بالسلامة وافتدى من الاسر والثاني الجرهمي
لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار بهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان و
ابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب
المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب هاهنا لكنها تدل على
وقوع هاتين اللفظتين في نوادر وحكايات العرب فان كان ذلك كذلك

فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفته ما وضعه
هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحدها مطابقا
لاحوال العارفين فان الامر حاله لا رمز ليس تكلفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على
استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يشتغل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه
المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها   اقول   طالب الشيء يبتدئ باعراضه عما
يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقباله على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان
المطلوب وطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن
الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند
الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري و
التولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال
طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك اشتغل الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد
في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف
الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي يكون واحدا والى ذلك اشار
الشيخ بقوله   وقد تتركب بعض هذه مع بعض   الزهد عند غير العارف
معاملة ما   اقول   لما اشار الى وجود التركيب من الاحوال الثلثة اراد ان ينبه
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لتمايز الفعلان بحسبه فذكر
ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى
تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاجل اجرة
فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون
فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق اشارة لما قصده وفي
الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا

لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوانية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الالتفات الى العالم
الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي تشيعه اياه عند توجهه الى ذلك العالم
ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشيع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر
حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من القوى
منخرطة في سلك التوجه الى ذلك الجانب   لما لم يكن الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه   اقول   لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة
انما تصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير
اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على
طريقة الحكماء لانه يتفرع عليها واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
لنفسه ولمن يعوله من الاولاد الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها
صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فان تعذر فلا او تعسر ان امكن
لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه
عن بعض ذلك فيتم معاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة
وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه من عمله فاذن الانسان
بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الا
نسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة
ثم نقول   واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة
وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه
شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما
اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة

والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع
فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها
لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثالثة ثم نقول والشرع لا بد له من واضع
يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا
في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات
تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية
واما فعلية واما الخواص فللقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن
القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع
هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة رابعة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان
حملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها
فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه
او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما يكون ثابتة فلا يكون نافعة فوجب
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب
ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث
من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر
فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع

ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والاز
وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع
العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوا واضيف للعارفين منهم الى
النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور ثم نظر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو
الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما لحظ جنابا تفيض منه هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه
اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي ادم الشرع واستقم في التوجه الى ذلك الجناب المقدس
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس
الى شارع وجب وجوده الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما
تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك السبب للنظام الذي هو خير ما
وهو تعالى مبدأ لكل خير فلذلك وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح
ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا
قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر وتمييز النبي
عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه
مبني على القول بالفاعل المختار والعالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا
القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو تألم نفسه
المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط
عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية
الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية
تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصالحة

النفع التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفلك لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فيقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير
الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني ولئن كون الناس محرومين
عن الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فانه يقول الامور الغريبة التي منها
المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقترا[ن]
الفعلية بالقولية خاص بهم وعود الى على صدقهم واما عن الثالث فانه يقول
مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن
الرابع فانه يقول ارتكاب المعاصي تقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعذيبها وبيان ان العقاب لا يكون من لوازم الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم
ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يحتاج الانسان الآن
انما هي امور لا بد منها في النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا انها
والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان
ذلك النوع مخلوطا بتغلب او جاريا مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العادة
بالسياسات الضرورية ... العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره اقول لما
ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وانتهى الى ذكر عرض غيره اعني
الثواب والعقاب اشار الى غرض العارف في هذا الفصل فيما يقصده فيقول للعارف
الى الكامل الحقيقي جاذب بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكامل
والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده تتعلقان بالحق الاول جل ذكره
لذاته ولا تتعلقان بغيره لذاته ذلك للغير بل ان تعلقت بغير الحق تعلقت لاجل الحق ايضا
فقوله العارف يريد الحق الاول لذاته لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق

لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق
يؤثر على عرفانه لان العرفان ليس يؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس هو مؤثر لذاته فهو مؤثر
لا محالة لغيره والعرفان يؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على
العرفان ولما خصص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان كان غير العارف
يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانهم يعرفون لاجلهما اما
العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط يؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله
وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل
هذا انما يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جانب الحق
فان حركة القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف
لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض لاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث ملاحظة
العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من
الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجنبين اما
باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق
للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله
ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان متعبد العارفين يكون
اما الذات الحق او الصفة من صفاته او تكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار
الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة
والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان
يكون العارف معبودا بالذات غير الحق وما في الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار
الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لـ

في الثواب او رهبة من العقاب دينى فساده كون ذلك عوضا بالقياس اليه العارف
بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غاية في العبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وهو
المطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص
من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا
شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح فيه للناس من اجل القول بكون الله
تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح
احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات والشيخ ابطله من وجوه اول
النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه
ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن
الذي اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته والجواب عنهما
انهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن
لا بما يتكلم به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بما هو
لشئ غيره واما القول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان
المراد او الكمال للمريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد ما دام
ومهما يبق المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات المشتملة توسيط
الحق مرحوم من وجه قوله المخدج الناقص تعالى اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشافق وحكمة الشئ والحكمة اى احكمته
التجارب فهو محكك ومحك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اذا كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اي ملكه اياه ويعني
عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد حط
الشيخ فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد

وقي واللقلق اللسان والشحون جمع شحن وهو طرف الوادي والكدة الشدة في
العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة
في تحصيل شئ آخر غيره وهو ان يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة
من العقاب فوجه العذر بان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة تتبين
للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهد
اعرض الخلق بالطمع على اللذات الحسية فان التارك لها لنيل اضعافها اقرب الى
الطمع منه الى القناعة ومنها انه نسب همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا يطمح
ببصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يحن الى تلك اللذات الخسيسة ومنها ان الغرض التام
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم
ينال ما يروم ويطلبه كنهه من اللذات الحسية حسبما وعده الانبيا عليهم السلم وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم وتعبير عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اول درجات
حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة قوله اعتزاما اى عزما واعلاق
الوثيقة اى الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وتعريفهم ان
يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من مبدأ حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول
اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا على التوالي اولها هذا
الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ
الاول الفايض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما كيقين سواء كان يقينيا مستفادا من برهان او كان
ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الحق فان كل واحد منهما اعتقاد

الاستعداد لنيل الكمال فان اعني الدواعي الجوانية مناسبة النغم مع الشيء اللطيف الممكن
الى ملاطفة لطف السر عباد نفس تتنبه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن
الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة
ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين
عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو السر عما يشغل
السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة
المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل
البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر
صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني
هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لتجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهو يعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها
بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالالحان المتفقة والنسب المنتظمة
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في
اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها
بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي
تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت
النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى اما اذا اقترنت باجود
احدهما يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ويعطي من
لا شرط لا يخرج ان تناله بكذب قوله والاربعة الباقية يعود الى القول منها واحد

الى القول وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون فصيحة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كالة تامة نحو فيه المعنى وواحد الى هيئة
اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان لين الصوت يهيئ النفس هيئة يعدها نحو المسامحة
في القبول وشدته يهيئها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات تاثيرات
مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك
المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون مؤديا الى
تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما
الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين
وغيرها ما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تعد
النفس هيئة يعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان
العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق
في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه و الحيواني
هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار
بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس
الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور
والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفقة ذات وجد ورقة
عن الشواغل البدنية معرضة عما سوى معشوقة جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك

لكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض
عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم مات شهيدا — ثم انه
اذا بلغت به الارادة والرياضة اقول عن الشي اعترض وخلس واختلس اي سلب
وومض البرق ومضا وومضانا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ
اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول
شي من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا
في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لاشتمام بان لان الاول حزن على استبطاء
الوجدان والاخر اسف على فواته — ثم انه ليتوغل في ذلك حتى تغشاه اقول
اوغل اي سار سيرا سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها ما بعد وهو حلى
الشي بالوجهين اعني التوغل والتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع
وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل — ولعله
الى هذا الحد يستولي عليه غواشيه اقول — هلا واستولى بمعنى والسكينة الوقار وقد يستوفز
في قعدته اي تقعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه ويلبس (الجليس)
كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان
بغتة تقتضي استفزه لكون النفس غافلة عن حضوره غير متأهبة له متهيئة لدفعه اما اذا
توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد صارت متلقية له اذ هي
متوقعة لعوده والعارف ينال من نفسه الاستفزاز المذكور لاستكانته عن الترائي بالكمال
فلذلك هو يتركه كان ما يرد عليه ويشغله للنفس فيه — ثم انه لتبلغ به الرياضة
مبلغا — في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقدمه سكينة فلان و
فلان على الامير اذا ورد رسوله عليه فهو وافد والجمع وفد والوافد الاولى اطرد والخطف

الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشبها ثابتا اي واضحا وفي بعض النسخ
بيّنا اي ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة اي مع الحق واستفاد اي تشهيا والمعنى ظاهر
ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به — اقول تغلغل الماء في الشجر اي (علاها)
وظعن اي سار (الذهاب) والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند
والاسف حالة الانتقال فصار في هذا المقام بحيث تقل ظهور ذلك عليه نراه حاله
الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له — في بعض النسخ انما يتيسر له (عليه) اي يتفتح ويتسهل
يقال يسره اي فتحه وسهله — ثم انه ليتقدم هذه الرتبة يقال عرج
عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما بالمعنى في الاول واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله
اي اطاف به واشتد احوله والمعنى ظاهر — فاذا عبر الرياضة الى النيل اقول
يقال عدا اللص وغيره اي انصب ونخاض جمعها وان العارف اذا عبر رياضته واشتغل
عنها بالوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة
مجلوة بالرياضة محاذية بها شطر الحق بالارادة فيمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات
الحقيقية ويبتهج بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر
الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد من الجانبين — ثم انه
ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط — اقول هذه اخر درجات السلوك الى
الحق وهي درجة الوصول التام وبعدها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند الوجود
الفاني في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق
ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا
تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها
وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا النفس من حيث هي متنفسة

بالحق من غير تردد حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان ابتهاجا

بالحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجها الى النفس وتارة متوجها

الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس

من حيث لحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس

بالمجاز بالعرض ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي

علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان

كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط و

الوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتدا وتوسط وانتها الجميع تسعه

فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة فصولا مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلث الاولى

التي ذكر منها اول الاتصال المسمى بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير حالة الارتياض و استقراره

بحيث يحصل في غير حالة الارتياض مشتملا على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة الى ذكر منها حطه

حصول الاتصال مع عدم المشيه واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملا

النفس مشتملة على مراتب المنتهى الالتفات الى ما نزه عنه شغل

افول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان

ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي

هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما نزه عنه

يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد هو الالتفات الى ما يجب زهده ثم عقب بالعبادة التي

هي تطوع للنفس لا ارادة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على اخواتها الخاصة بالكاف

الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس

عجز اي اعتداد النفس بما تطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤديه الى ما يتها بحزن

عندم عقب ما خر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها

تنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج

من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا

من جانب الى جانب تعالى وقد يسعى بذلك الهدايه عن التحير فقال والتبجح بزينة

الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من

السلوك ايضا شاهدا على ما يحتر زعنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي

ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك طرق ايضا معنى قولهم

والمخلصون على خطر عظيم العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض

ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف اقول نفذ جمع

الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور عند اهل

الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين

تنقيه وتقويه والاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التحليه بالتزكية ولكل واحد منهما

درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل اربع

مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا يرجح

لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء ليفصل عنه اشيا مستقره بالقيا

اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة

فالعرفان يبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما شغله عن الحق باحيانها

ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى

الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات

التزكية واما التحلية وهي التي يورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل

فشأن درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة

مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه

شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من

الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ

بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى
قوله العرفان ممعن في جميع صفاته من صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه
بعد ذلك يتفاوت كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة
بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها
ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود ذاتا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا
ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد
فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منه الى الواحد وهناك لا صفة ولا واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني اقول العرفان حالة
للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان
فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته
وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان
الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية
التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية
من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات غير محيطة
متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز وجل قل لو كان
البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك
الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك الى الفناء
في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتعاهدونها ويتعلمونها

وتعلما اما التي لا يصل اليها الا الغائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها
الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك
ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من
يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان
ما ذكره الشيخ واستبهام الحال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال الماسين في
النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي يتجسد
ويرى في خيالهم امور تحاكي ما شاهدوه محاكاة بعيدة جدا العارف هش
بش بسام يجل الصغير من تواضعه اقول لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع
في بيان اخلاقهم واحوالهم تعالى رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير
التبسم والبنية المشهور وتفاعله الحاصلة وسوابقه على وزن فعاليه اي اسماء وهي من
الاشتقاق من لفظه سواء وزنه تفاعله او ما شبهها وليستنبط قياس ومعنى الفصل
ظاهر وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اتيان خلق
واحد يسمى بالرضى وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا
حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يسمى تاويل
قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
الخفيف اقول الهمس الصوت الخفي وخفيف الفرس دونه في جريه وكذلك
خفيف جناح الطائر وحفيف جذبه وانتزعه وطيه ايضا شغله وازعجه فانزعج اي
اقلعه عن مكانه فانقلع وتاح له اي تقدر وفي رواية باح اي ظهر تقال باح بشيء اي
اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بما يخل بوجه من خارج ولو
كان ذلك في اضعف ما يختص به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال ان يكون في اوقات
توجهه بسره الى الجناب الطهر في تلك الاوقات حجاب عن الوصول الى الحق او تقدر له

جاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره
كما ان يمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شى غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد
المانعين وصوله بالحق بل يبقى متشططا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك البشاشة من كل
وارد غير الحق والملال عن كل شاغل عنه لاختلاف شيا ما وصفناه واما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون
القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة
الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق منقطعا فلا عن كل ما يرد عليه فلا يحصل التشواغل
الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث يفى بالامرين معا فلا يمنعه الامور الخارجية
لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق فاما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق
ببهجة الحق فيلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة العارف لا يعنيه التجسس و
التحسس اقول لا يعنيه اى لا يهمه فى الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه
النفس للتجسس والتحسس من الشئ اى تحرت خبره واستهواه الشيطان وغيره
اى استهامه وغيره اى نسبه الى الهادى وحيم اى عظم وعاد الرجل على اهله
نقاد غيره ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مشتغلا
على شانه فارغا عن غيره غير منبع لعوده احد ولا بتحسس الا فارغ او خائف او غائب
اذا
ستهويه الغضب عند مشاهده منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر و
امرا مر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير اى الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع
خلق الله واذا عظم المعروف فربما سترة غيره عليه من غير اهله والفاصلة الشارح
كال فى تغييره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير
مطابق للمتن العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية للموت اقول
الكرم يكون اما ببذل بتبع لا محبة بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما
بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهذا وجوده ان والثانى

يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد
وهما عدمان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علم العارفون
قد يختلفون فى الهمم فقال تشف الرجل اذا لوحه الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف
والمتقشف الذى يبلغ بالقوت وبالمرقع وابر نشه النعمة اى اطعمه وهو تفعل من الملك
اى غير مطيب واصغى اليه اى مال وعقله كل شى اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج
النقصان والسقط ودى المتاع وادنا دلى طلبه مع اخلاف فى محى وذهاب البهاء
الحسن والمرتبة الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة
وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر فى قوله لا به من مرتبة حظوة من العامة
الى
واقرب ان يكون من قبيل ما عكف عليه هواه وجهان من السبب تنقل العارف
اليها احدهما قصد الغاية به والثانى مناسبة للامر القدسى والعارف
ربما ذهل فيما يصادر به اليه احتوج اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال
اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك اثما لانه فى حكم من لا تكليف لان التكليف لا يتعلق
الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل
التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين جل
جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد اقول الشريعة مورد الشاربة والشاذ
عنه اى قبض بعض المدعو والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى
سبب انكار الجمهور الفن المذكور فى هذا النمط وجهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا اى
ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى
جوهر مناسب له بحسب الفطرة والسلم ه
اقول جويدان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفا بالقوت
اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من الاولياء بالوجه

بظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال   اذا بلغك ان عارفا امسك
عن القوة المرزوله مدة غير معتاده فتقالد ما ذاب ماله اي ما نقصه وادرزا الشيء
انتقص وحنه الرزيه وانما وصف قوت العارف بكونه منغوصا لارتياضه على قلة
المؤنة والقناعة في المشتهيات الحسنة والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت
فاسجح اي سهل الفاظك وارفق   تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا   اقول
الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود والذي بنبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين
في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث
بعدهما فان فصل بين الامساك عن القوة الذي يكون بسبب الامراض الحادة
وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لما تتغذى بها احفى المواد
الردئة في سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل
على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا
انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل
واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه   اليس قد بان لك ان
الهيئات السابقة الى النفس اقول بنبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت
الكاين عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في
النمط الثالث وهو ان كلا من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذب   اقول السبب في كون
العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي
المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها واما ما بين الامساك العرفاني والامساك المرضي

... لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف
لون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية سببا له واما الاولى
في الفصل الاول السبب الذي ذكرناه وهو حدوث المادة التي تصرف الغاذية فيها والشيخ بين
ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين
يقتضيان الاحتياج الى الغذا احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل
تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة
وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ
الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتعدي الحرارة الغريبة
بها وكلما كان القوى اضعف كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي
ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي تقتضيه ترك القوى البدنية افعالها
عند تشييعها النفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك
جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا   اقول هذه خاصية اخرى للعارف مما ادعى امكانها
في هذا الفصل وسمى ما بعده الى فصل بعده   قد يكون للانسان وهو على اعتدال
من احواله   اقول المنة القوة والاسترسال الانبساط والانتشاء السكر وهي اعراض
داخلة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت تقال اولته معروفا والسلاطة القهر و
اعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج
كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل
تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره

غيرها وكانت الحالة التي يعرض له وتحركه اعتزالها الحق اوجميا الينة اشد مما تكون لغيره
كان اقتداره على حركة لا تقصد غيره عنها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب
الى علي كرم الله وجهه ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية
فاذا لك عارفا فاحدث حق غيب اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكور
ادعاها في هذا الفصل وسنبينها في ثلثة عشر فصلا بعده التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما اقول يريد ان
المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في
غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا
التجويز ويرفع هذا الاحتمال اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني
باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد
المزاج وفصول التخيلات والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره
المذكوره وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية
واما القياس فعلى ما يجيء بيانه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها
والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله وقد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشاره الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى
قوله في العالم العنصري اشارة الى ما مر من وجود نفوس سماوية منطبعة في
موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من

كون العلم بالعلة مع المعلول غير منفك من العلم بالمعلول بعد اللازم فان جميع ذلك
يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية
ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة
في شيء والجزئيات الخيالية مرتسمة في شيء آخر وذلك بما يقتضيه راي المشائين ثم انه
اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا قوله لتطابق رأي جزئي
وآخر كلي اي الرأي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة
عند كم للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا
الكلام وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان تامة وما لموصولة
اسمها وما بعده الى قوله كالمتعلق به وجعل خبرها وقوله مبادي الاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك نافي العقد ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي
على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتطابق رأيين عندها
احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يتلازمان في النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة
مستورا يوجد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويوجد في بعضها بالنصب
على انه حال من الحالة هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه سر النظر المؤدي
الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة يدل حق قوله
ما يلوحه وانما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذا
واشباهها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس
الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما يجتمع من ذلك بقوله
ويجتمع لك مما سلف عليه الى قوله شاجرة بالوقت الجزئي الحاصل من رأي المشائين وقوله
والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو الظاهر اي وفي
عالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او النقشان معا بحسب

الرأي الثاني ولنفسكما ان منتقش بنقش ذلك العالم اقول هذا الفصل مشتمل
على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في
النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل
لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين وان الفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب
عند وجود تمام قابلية فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب
عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ
شرع في ذلك بعد هذا الكلام الاجمالي في عدة فصول القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة اقول الموجود في الفصل السابق مقدمات منها ما ذكره في
هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير ذلك على ما
وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظاهر ولما تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن فقال فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركة الفكرية مملا
للعقل نحو الظاهر منشأ منقطعا دون تلك الحركة المنقضية الى الآلة وفي بعض النسخ امال
العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اصل العقل آلته اي
اضله في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض انضباطه لهوى اي وعرض مع
اشتغال النفس بالحس الظاهر واشتغالها بالفكر فيما تدركه شيء آخر وهو تعطيلها
عن افعالها الخاص بعني التخيل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال
النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استكملت للنفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل
اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت فلم تمرسها للحس المشترك
وتلوح النقوش التي اطمئن منه اقول هذه مقدمة اخرى وهي تذكر

ما تقرر فيما مر من نقل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه
وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع
حدوث السبب لحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الثاني
وبقي بانه مع نقد السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في
مكانه الثاني وباده مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته
في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا
لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده
كما سياتي ولذلك لم يحكم الشيخ في هذا الفصل بوجوده قد تشاهد قوم من المرضى
والممرورين اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخالي من السبب الداخلي
وتقريره ان الصور التي تشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة
السوداء على مزاجهم الاصلي ممن بعد من الاصحاء ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا
موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم
الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب مادته الحواس
الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من
مؤثر في سبب باطن يعني النفوس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لما يؤثر
الى الحس المشترك على ما ياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور
الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين وان
المتخيلة اذا احدث في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس
المشترك كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة
فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح نحو مشاهدة ما لا يكون موجودا

في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكارنا هذه المرئيات لكون الصور ايضا سفسطة
معارضة والغرائب العقلية كافية في الفرق بين الصنفين ثم ان الصارف
عن هذا الانتقاش شاغلان اقول لما ذكر ارتسام الصور في الحس المشترك من
السبب الباطني يجب ان يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك
ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فبينه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه
ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما
يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن وكانه نزّه عن
المتخيلة بازاء سلبه عنه سلبا وبعضه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل
في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا المفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلاها عن التصرف في الحس المشترك فهما
يضبطان المفكرة والمتخيلة عن الاعمال والاشتغال بالعمل مع اضطراب متصرفين فيما
يبتغيان من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا اسكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما
عجز الشاغل الاخر عن الضبط فوجد المتخيلة الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك هذه مشاهدة
واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان ينتقش الصور الكثيرة من غير
تشويش امكن ان ينتقش الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان
يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد
وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا اقول يريد ان يذكر الاحوال التي تسكن فيها
احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد
الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك
لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب
الاستراحة عن سائر الحركات المفضية للاعياء فتجذب النفس اليها لتستعين احديهما ان للنفس

لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لتساعدها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير
الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة
والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه
الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون شغله معاوق
الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن القوة العاقلة
في النوم تسكن وتسعى المتخيلة قوة السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول
فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا واذا استولى على
الاعضاء الرئيسة مرض معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي
يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل اقول لما
فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية
ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من
السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهو
انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى
مقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة
كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب
النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة
اقرب من الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فلانه ان المتخيلة
انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة لاجل انفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا

بحث لا تفارقها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما
على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن التجاذبات المختلفة
المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها الجانبين اشد
وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن
فعله آخر اقل تنفعل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان حفظها عن
مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وافعالها على ما تقر بها
اليه اقوى اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل اقول يكون للنفس
فلتات اي فرص يجدها النفس فجاة وسانح اي حركة والتزحزح التباعد والمعنى ان
الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة فتخلص فيها
عن اشتغال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور
التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احد
حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل الالة اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية ولذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان
وقع على النفس سانح غيبي يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى
التخيل وهو انه اذا استرسل خوال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منها سهل لكونه
بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل مساعدة
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك واذا كانت
النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قوله النبي عليه السلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال
استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما تحكي

عن الانبياء عليهم السلم من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما ينقلب مثل هذا
التخيل في المرضى والممرورين بوهمهم الفاسد فيخيلهم المنحرف الضعيف وبفعله في
الاولياء والاخيار بنفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى والحق بالوجود من
ذاك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة اوجه او
حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط فقال هتف به اي صاح ومنه
ما يكون مشاهدة تمثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في
احل احوال الزينة وفي بعض النسخ في احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة ان القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها اقول محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها بالخيرات والفضائل
بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها
غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السودا بالالوان السود وقوله تستعين به في
انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى يعني ان اظهرها الاخير لان طلب الحد الاوسط
لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى
هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات و
التمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور
الجزئية التي ينبغي ان تفعل او تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة موجهها اي تعلقها
ويحركها نسبة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الاشتغال اضطرها اي الجاء
والضبط للضبط سببان احدهما قوة للنفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت
وقفت التخيل على ما ترسله ومنعه عن ان يجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي
عند تفكرهم في امر مهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف
للتخيل عن التردد اي الالتفات يمنة وشمالا وعن التردد اي الذهاب قدما
من ماورا كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة شغل اثرها في الذ

المتمكنة من النفس وما يشبهها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى
بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية
ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع مزلقة اذا كان الجذع فوق فضاء
ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما
على التدريج او دفعة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر قد يبلغ هذا التغير جدا ياخذ
البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ البدن المريض بسببه في افراق اي بدى و
انتعاش تعالى افرق المريض من مرضه افراقا اي افلت واما النتيجة فهو ان يعلم من هذا
انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
وتكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها
كيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك انها يؤثر في اجسام العالم بمبادي جميع ما مر ذكره
في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة خصوصية مع بدنه كملائمة ما واشفاقه عليه فان توهم
متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا
تفيد شيئا لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يذكر انه ليس كل مسخن
بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد بارد فان صورة الماء مبردة وليست بارده
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل
في اجسام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى
بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت تعالى شحذت السكين اي حددت
والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما لم
فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل
الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب
الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثيرات الوهم وايضا الخيالات

التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من
الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس
ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل و
اقول قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ انه يقول ان النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد
مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات
وهيآت يحدث في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية
ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها فالاول يجوز الاكتفاء بالجهل
في بيان الدعوى المذكور هذه القوة ربما كانت للنفس اقول لما ثبت
وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة
وجب اسنادها الى علة تخص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة
يجوز ان يكون عين ما يتخصص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره
اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير ونقي بكلامه ان تعالى
القوة انما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من
ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي صار النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل
لمزاج طارء وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما
احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في
النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها
في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه

٢٩٧

فالذى يقع له هذا فى جبلة النفس اقول الغلوا العلو والشاو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله الاصابة بالعين تكاد تكون من هذا القبيل اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه تقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضعفته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها غير محكوم بوجوده بل هى واشالها من الامور الباطنة والداخلة فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار الماء وتبريد الثلج وجذب المغناطيس الحديد وبالمحاذات كتبريد الارض والاناء بما يعلوهما من الهواء وبنفاذ الكيفية فى الواسطة كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراى العامى الغريبة ان الامور تنبعث فى عالم الطبيعة اقول لما فرغ من ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد فى جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شىء اقول انبرى له اى اعترض له واقبل عليه والطيش الخرق والخفة والخرق ما لا يقابل الرفق وسرحت الماشية اى اهملتها وارسلتها بقعة اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما

حكمة وفلسفة والتنبيه ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق الى آخره تقال مخضت اللبن اذا اخذ زبده والزبد ما يعلو اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشىء الذى يؤثر به الضيف واستدل الثوب ابتذاله مثله وترك صيانته والوقادة الشعلة بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحروب وكل امر وصغاه والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحائد فى الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهى ذباب صغيرة يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ومنى يمنى بالكسر فيهما ويتبرح اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجة الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة وسلمته اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى لا تزكه واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها والاضدادها اما ان يكونوا حاذقين او مقلدين فيحصل خمس فرق والمعتقدون للحقايق الحاذقون لا يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هيهنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر باتيانهم بادية امورا شانه والحسان اليهم فى

انقسم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنفاسة بصيرتهم والثاني الى عقولهم العملية
وهو الوثوق باستقامة سيرتهم وانسانه ولحاجة اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما
بالقياس الى الطرف الناقص للحق وهو تحريمهم عن مزال الاقدام وتوقيفهم على تشرع البر
الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق
تشهد من بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً وديناً حسب ما ذكره وختم به وصيته
وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعقد الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط
المذكور في مفتتح الاقوال واما الملتمس ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل
والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد
منه المبدأ واليه المعاد وحسبنا الله وحده

فرغ من تعليقه بعون الله وتوفيقه
العبد الضعيف عبد اللطيف بن عبد الرشيد
بن عبد المؤمن الخوفي الاصفهاني
في اوايل ذي حجة حجة لاحدى وتسعين ثمانمائة
حامداً لله ومصلياً لرسوله